





شماره ۱۰۲۳۳ـ۱

حاشیه خفری
حاشیه لاهیجی
بر خفری

مجموعه
۵۰

هو الله تعالی

از کتب مختصه کتابخانه مبارکه مدرسه فیضیه قم

دوازدهم شعبان ۱۳۷۷ هق

العبد ... العراقی

حاشیه خفری
حاشیه لاهیجی
بر خفری

١٩/١ ٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين
وبعد فيقول الفقير الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات اتفقت
مني على الشرح الجديد للتجريد فجمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع
وهو شهيد جعلني الله والطالبين من اهل التأييد قوله استدل على
وجود الواجب اختار المص قدس سره في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين
وهو الذي يستدل فيه بالنظر في الوجود لانه اخصر واوثق واشرف من
المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث كما هو طريقة
بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين واقتصر في هذا المنهج على
دليل واحد لحصول المقصود به والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير
هذا الدليل بوجوه اربعة احدها ان الموجود اذا لاحظه العقل فان كان و

وامّا منها واجب الوجود بالذات ثبت المط وان كان كلّها ممكنا فلها مؤثر
موجود بالضرورة ولزم الانتهاء الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل [الدور] وثانيها
انه لو في الشيء الثاني انه لو لم يتحقق واجب الوجود في افراد الموجود لزم الدور
او التسلسل وثالثها انه لو في ثبوته انه لو لم يتحقق الواجب الوجود في افراد الموجود
لزم ان يتحقق فيها لاستحالة الدور او التسلسل ويمكن حمل كلام المص ورابعها
ما ذكره الش وهو اما اجمال كلام المص ومن البراهين التي ظهرت لي في
هذا المطلب في مباحثة اهل البحث انه لو ما تقرر كون الموجودات منحصرة في
الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على ايجاده لان
وجود الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاده يتوقف ايضا على تحقق
موجود ما لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق
من حيث هو موجود مبداء والا لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك
ثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى تامل وهذا حقيق بان
يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه وبعبارة
اخرى مجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبداء بالذات والا لزم تقدم
الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات وبعبارة
اخرى مجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا و
بذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات ولعل الله يتمم جميع براهين هذا

٤

المطلب الثاني لا يوقد فيها البطال التي مبني على مقدمة بديهية وهي ان جميع
الممكنات المفرقة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في امكانها
وفي طريان الانواع عليها بالكلية فبعد تمهيدها لا شبهة في صحة ما ذكر ولا
صحة ما قيل من ان موجد جميع الممكنات المفرقة وجب ان يكون خارجا
عنه بالضرورة والموجود الخارج عنه اما يكون واجبا بالذات ولانه صحة ما قيل
من ان انواء الممكنات المفرقة لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم
ان يكون علة ولعله اذ جمل الغلط المذكورة المقدمة يحكم كل عاقل بانه لا بد
لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات فعلى الاطلاق والعلة بهذه المعنى
علة لجميع اجزائه ولانه صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن ما من الممكنات
منشأ الوجوب الممكنات ولا منشأ لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولانه
صحة ما قيل من انه لولا تحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء
من الممكنات يتحقق بنفسه لانه الوجود ولانه الايجاد واذا لا وجود ولا ايجاد
فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ولا يخفى ان هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر
مجرد الامكان بان يقال يمكن ان لا يوجد شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي
ومن ذلك الامكان ثبت وجود واجب الوجود بالذات بادنى الطرق المذكورة
المتقوقة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين
على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشف عنه اذا نظم بحسب الاجمال والاجمال اتم

اثر علمه في تقوية الاعتقاد قوله على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
اقول اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في
اي وقت فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان المعنى صحتهما ليس
الا لاضطرابا بالنظر الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للعلماء في
تعريف القدرة عبارتين احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره واراد
منها امكان الصدور واللاصدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل
والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل والتلازم
بين معنييهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء
والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد العالم و
عدم الايجاد ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع
اعتبار الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر
الايجاب المذكور هيهنا بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم مطلقا
في الازل ويصح ان لا حاجة في اثبات العلم الى التطويل ذكره الذي اشار في
الاستدلال لكن الشيخ في اثباته انه تعالى تمسك في وجود العالم ليس
الايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة قوله واحتج على انه قادر بهذا
الاستدلال انما ياسب الى ابي الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين
فيه فلا يصح ايراده من قبل الحكماء اذ على تقدير هذا الايجاب لفاعل الى بعاد

المص ويقول تأثيره تعالى في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور لزم
ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التأثير الى شرط حادث يكون لا الى شرط الى
حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل في
الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك محال عند المص بل له ان يقول
ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن
الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل وهو باطل
عند المص وللحكماء ان القول بان الشيء لو كان حادثا لتوقف على شرط
حادث ممنوع عند المص واكثر المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين ولا لانا لغرض
الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم لم يصح استعمال الاشعرية
له في ذلك الدليل على اثبات ان تأثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب اصلا بل
بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان
تأثيره تعالى في الحوادث يكون بالايجاب لا بمرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث
وكلاهما محال لان في محل كلامهم ان تأثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار
بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس الارادة الفاعل المختار والا
لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محال لان فالنزاع بين الاشعرية و
الحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل

الفاعل المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمعتزلة
في الامرين المذكورين فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح
واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة
في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده فيه فهو قائل بالايجاب وهو ايجاب
وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير فالمتكلمون انما نفوا الايجاب
الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب المطلق فالحق في الاستدلال
ما مر سابقا بخلاف الاشعري فانهم نفوا الايجاب مطلقا بالدليل المذكور
وقالوا اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل ان يوجد
بدون مرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار يمكن الترجيح بلا مرجح
قال المصنف في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا الى
ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصيص اول الايجاد بالحدوث لوجوب لم
لذلك التخصيص غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن
يجري مجريهم وهؤلاء يقولون بتخصيص علمه على سبيل الاولوية دون الوجوب في كون
علة التخصيص مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا التخصيص لذات الوقت
على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت
قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن
تبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن الخروج عن التعليل بل ذهبوا

لا ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل
عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده لا لعلة غير الفاعل
بل ذهبوا الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الآخر من غير
تخصيص وهم اصحاب ابى الحسن الاشعرى ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين
المتأخرين الحق والانصاف ان المص اختار المذهب الاول لكن
قال بالوجوب بل بانه قديم اى قدم الفعل الذى هو من العالم ولو فهم
للايجاب بالمعنى المذكور ينبغى لا حاجة لى التنبيه عليه كما هو الاشارة اليه
اذ لو كان حادثا لتوقف الخ وكذلك التوقف من كونه لزومه لحدوث الفعل
المطلق ممنوعا كما هو الاشارة اليه فى الآية هذا الحدوث على تقدير الايجاب
بالمعنى المذكور وامكان استناد الحادث للمستلزم لتقدم الشيء على نفسه
لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام لا حاجة لى هذا التقييد بتعيين
الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان
الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء
والآخر معتبر عند المص والمراد التخلف عن الموجب التام وان كان محالا
جاز ان يكون لازما لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث
اثره المطلق وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور
ولا حاجة لى اعتبار توقفه على شرط حادث متعاقبة اقول على هذا التقدير

التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن صدوته وذلك غير قوله او مجموعه لا يخفى

عليك انه على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام قوله ولو كان

حادثا لا يخفى عليك انه على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك

كان باطلا بل هو اول الشقين من القسم المذكور في قوله لزم قدمه بالشخص او القدم

بجميع الاجزاء ولهذا قال اذ لو كان اى الشخص او واحد من الاجزاء لتوقف على

شرط حادث قلت الاستدراك باو اذ تحقق استحالة قدم اشياء لزم قدم

العالم سواء كان بالشخص او بالجزء او بالنوع وايضا لا يندفع ما مر الاشارة

اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه في تقرير

الدليل ما مر سابقا قوله وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اقول الجمعة

في اثبات حدوث العالم اجماع المليين والحديث المشهور كان الله ولم

يكن معه شيء الذى لا دليل عقلى يعارضه فليس للمتكلمين التمسك الا بالتجوز

المخالف للاجماع والحديث ولذا قال المص والواسطة غير معقولة اى لا

دليل عقلى عليه فتجويزها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث المشهور

غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلى قائم بان الممكن الذى لا وجود له باعتبار

ذاته لا يوجد جبرا وهذا ايضا موافق كلام الحكماء قال بهمنيار في كتابه المسمى

بالتحصيل وان سئلت الحق فلا يصح الا يكون علة الوجود الا ما هو

برى من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو منعم الاول تعالى لا غير اذ لو كان

مفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما كان للقوة
شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة
الى الفعل انتهى ففى قول المص والواسطة غير معقولة ان الواسطة
في ايجاد العالم الجسماني كما يقتضيه البرهان العقلى الدال على ان ايجاد الاجرام
والاعراض المفارقة لذاتها الموجبة انما يختص بالمبدأ الاول تم وهذا
لا ينافي كون وكات العباد صادرة عنها اى مع قطع النظر عن انضمام
الارادة اليها المناسب ان يقول ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع
النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند
المص غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا
كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدتين على ذاته تم فكيف يمكن انفكاك
الذات عن المراد لينتفي الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت لما كان المراد
هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح الايجاد هو العلم بالاصلح
انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة انفكاك ايجاد الحادث
على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما مر
الاشارة اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى قوله وهذا ايضا نوع من ان
الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لقائل ان يقول ان الوجوب
بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة والاختيار

الاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي

هي غير زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير

الحكماء بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن شاء من الازل ففعل

فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم بالنظام الاعلى

والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان محال فكيف يحكم بانفكاك

ارادة الواجب تعالى مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الازل

كما حكم به المتكلمون فما للآتي بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح

ما قيل فيه من خلاف فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها

عليه بالزمان ممكن وان منع الحكماء القول بامكانه فان الحادث في الآن له

علة تامة بلا شبهة ولا نزاع لامتناع وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه

بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان تنقل الكلام الى علتها فيلزم الانتهاء الى

علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مرتبة

وهو باطل باتفاق العقلاء وبذلك ينهدم كلام الحكماء على المتكلمين في

جواز تخلف العلة التامة عن المعلول قلت تخلف المعلول عن علته بحيث

لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا يجب الكابح ولا يجب التوهم فانه عند

الحكماء بل لزمهم الى الزمن ان لا يتم الا تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث

يتخلل بينهما زمان وهي كابدة من الحكم بان العالم القديم مع الارادة القديمة علة

تامة لتعلق الارادة باحداث الحادث الزمان فهو مما يستحق كتب الجليل من
النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلابد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم
الذي يلزمهم التزامه اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح
هو المرجح فالارادة تقتضي احداث الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة التي
هي العلم بالاصلح كما يجيء تفصيله وتحقيقه ان شاء الله تعالى قوله ان يريد الترك
او لا يريد الفعل هذا الترديد بناء على الخلاف في ان الترك اما فعل وهو عدم
التارك او عدم الفعل قوله اعني انضمام الارادة الى هذه العبارة و
العبارة السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان
يريد الفعل ولا يجب الفعل اليه ليسا على ما ينبغي فانهما لا يناسبان الا
مذهب من حكم كيفية ارادة الفعل بوجوب حصول الشيء في ارادة الارادة
كبعض شيوخ المعتزلة والعبارة اللائقة في الاولى هي ان يقال فان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى الارادة الذات
وفي الثانية هي ان يقال ان الارادة انه وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرائط
لا ينفي مع كونه قادرا مريدا ولعل الشارح تسامح في العبارة بقرينة تدل على
المراد لكن هنا ايضا في ما ذكره بعد في شرح قول المص ويكفيه بعض الكمالات بالايجاب
في وقت يدل على ارادته فانه يدل على انه اعتقد انه مذهب المص اثبات الارادة
الزائدة على الذات قال المص في شرح الاشارات لما كان الفاعل المختار عند

عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر
احتاجوا الى اثبات شيء لسببه تخصيص احد الطرفين الذي كان اختياره فاحتاجوا الى الارادة
تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة
وغير زائدة على العلم عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون
بالارادة المتجددة لا يتوقفون تجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان
يكون لبعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت انتهى اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور
غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت الا ان يكون بوجوب الاصلح
كما هو فيما نقل عن المصنف سابقا واما الحكم بوجوبه كما هو مختار فهو في ضمائر العبادة — المعدوم
وامر والذي ان الارادة مع كونها غير زائدة على العلم زائدة على الذات
وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن ذلك
على ذكر منك في الابحاث الاتية ثم اما ما قال وجود الاثر وفي كتب الحكمة يمكن الجواب — وجوده م
بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكانه الذاتي بالنظر الى ذات
القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر
من حيث هو قادر وبهذا يتحقق في كلتا حالتي الوجود والعدم وبهذا يعلم انه
يمكن الجواب على اختيار كل من شقي الترديد فانه نفي كونه انما هو على عدم الاثر لكنها
عبارة عن التمكن من الفعل في حال لعاقل ان يقول لا يكون انا

اى الحين وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا يتحقق
القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب فقوله السابق فى الجواب. واعلم ان
المتكلمين اختلفوا فى ان القدرة على الفعل اى القدرة الحادثة قبله
او مع وجوده فذهب الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل
الفعل واستدل من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم تتحقق قبل
الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف غير القادر وتكليف غير القادر وان
كان جائزا عند الاشعرية لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها الثانى منهما ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها فى
الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثانى ان حصول
الفعل لا ينافى احتياجه الى القدرة التى هى علته فان حصول المعلول لا
ينافى الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر فى الحال
بايقاع الايمان فى ثانى الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر فى ثانى الحال فلا
قدرة له على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا فيه لاستحالة تحصيل الحاصل
فيلزم انفكاك التكليف والقدرة التى هى شرط ويمكن دفع هذا الايراد بان تعلق التكليف
لا يتحقق الايمان مقدورا على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف
مقدورا فى اى زمان وجد والشرط كون القدرة مجامعة للتكليف على ان
التكليف بتحصيل الكل انما يستحيل اذا كان حاصلا بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل

وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا يقال ان تكليف الفاعل حال
الفعل في مثل ذلك الفعل يحصل بذلك التحصيل وانه لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته لانا
نقول لا نفي فائدة كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو اثره لا يقال يتنفى فائدة
التكليف في التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد في الفعل و
تركه واما عند تحقق الفعل فلا لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث
التكليف لا فائدة استمراره والتحقيق ان النزاع لفظي فانه ان اريد بالقدرة
القوة التي هي مبدء التأثير والكسب سواء كان مع جميع شرائط التأثير في
الفعل او لا كان متحققا قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون
مع جميع شرائط التأثير والكسب لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة
النافعة التي يشترط معها عدم تحقق جميع شرائط التأثير لم يتحقق الا قبل الفعل
والى الثالث ان ذهب بعض كما يعلم من عبارته بعضهم وايما كان الدليل
الثاني والاول يحقق ذلك المذهبا فان قيل لعل المصنف ذهب الى اختيار القول
الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في
الحال في جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير وفي حال العدم
تحقق شرائط التأثير في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط التأثير في الوجود
فلا يتحقق القدرة في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعده هذا
التوجيه قوله ويمكن والا والى توجيهه الا يقال في جواب قول من قال

القدرة لا تحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة لا يمكن ان يجتمع مع
العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال مع عدم
الفعل في الحال فهذا رد على الاشعري في قوله ان العبد لا يقدر على الفعل قبل
وجوده قال الشيخ وانتفاء الفعل ليس بفعل الضد اذ لا دليل على ان ليس شرط كون
انتفاء الفعل متعلق القدرة كونه بفعل الضد ان انتفاء الفعل يصح ان
يكون متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا
فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق
القدرة ببقائه وايضا يكفي في كونه احد طرفي النفي اثرا بمعنى لاستتباع ان القادر
ان شاء لم يفعل فان انتفاء الفعل ليس بفعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة
اشارة الى رد الدليلين المذكورين في الشرح قوله اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات
لان الاول لانتفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ
الشيء الذي لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية
وكل ما له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب تعالى سواء
كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له
امكان الصدور عن الغير ومن لم يجوز كون الممكن فاعلا مستندا الى ان
الممكن باعتبار ذاته لا شيء محض وما كان كذلك لا يصح ان يعتبر موجدا لغيره
عنده وقوع جميع الممكنات بايجاد الواجب تعالى بقدرته ومن جوز كون الممكن محركا

محركا للاجسام جوزان يوجد الواجب تعالى حركات الاجسام ضرورة ان الفاعل
على ايجاد الحركات قادر على ايجاد الحركات ولا محال ان قدرة الواجب الموقوفة بجميع
شرائط التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر الى
علمه بالنظام الا على اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق
في ان صدور غير الحركات من الجواهر انما هو من الواجب تعالى واما قدرته على الاطلاق
فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير قوله لان ... ان الامكان
علة المقدورية لخ اقول لما كان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتاثير لا
امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور سابقا باتفاق المليين فثبت
بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر القادر قوله ولو سلم لخ اقول لما
كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له ووجب انتهاء جميع المقدورات
الى الواجب بالذات فثبت شمول تعلق قدرته بجميع المقدورات قوله فان المعتزلة
القائلين لخ اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب تعالى بافعال
العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما ينفون تعلق الارادة بايجاد الافعال
كما يعلم من التامل في ادلتهم قوله هذا الاستدلال بناء لخ لا يخفى عليك انه لا
فرق بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا
ان ليس التاثير ثابتا لغير واجب الوجود دفعوا منع كون ممكن ما غير مقدور
للواجب تعالى بانه يلزم من كونه غير مقدور له تعالى عدم امكان صدوره عن الغير فان

كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب بالذات واما على مذهب الغزالي

فدفع المنع المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره عن الغير يمكن صدوره عن الواجب

باعتبار كونه فاعلا اى بدون اعتبار كونه مريدا وحاصله ابطال الجزء الاول من

كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة الواجب المستجمع لجميع

شرائط التأثير قوله فعلى قاعدة الاشعرى اقول على قاعدتها لا يلزم الا جواز

ان يكون خصوصية بعض الموجودات الممكنة مانعة من تعلق القدرة الشاملة لجميع

شرائط التأثير بل من تعلق الارادة لجواز ان يكون الخصوصية مانعة من تعلق

مطلق القدرة بمعنى انه لو اراد ما له تلك الخصوصية لم يقع بقدرته قوله وعلى قانون

الحكماء اقول على قانون الحكماء لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا الواجب الوجود بالذات

وكل ما له امكان قبول الوجود فانما يوجد من واجب الوجود بالذات الذي هو

باعتبار ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في ذاته وجود مع عندهم انه في

بالايجاد ولم يقبل الوجود وقبول الحركة يتحقق عندهم في الممكنات بدلا على

ذلك ما نقل سابقا عن بهمنيار قوله وان لم تستعد المادة لهذا الا يوجب

تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى قوله وعلى التقديرين لا يكون الحق ان المؤثر

ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات

التي لها امكان صدورها عن الواجب على سواء وان نسبة الذات من حيث

الهوية دون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي

التي لها امكان صدور عن الواحد على سواء ولا خفاء في صدقها في الحكمين قوله
اعلم ان الثنوية في شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان يوجد
الشر ولا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان يقال الاشياء على خمسة
اقسام لانه احدها الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه اصلا
وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيريته غالبا وخامسها
ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصير مبدأ للشر
وجب ان لا يصدر عنه الا قسمان من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني
الذي ليس فيه الشرية والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير الكثير
لاجل الشر القليل شر كثير فنقول للثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه
شر يمكن الزامهم بان الله تعالى مبدأ للاشياء خيريتها غالبة وقد تقرر في
الملقب بالعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية قوله وكانهم ارادوا
في دفع هذا ان يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان قوله والمجوس منهم في
قال المجوس ان ابليس ذاتهم من ليس شرا بل انما الشر منه في ذلك او بعد انه من
يكون جميع الشر انما يصدر من اهرمن قوله والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا
في اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون
شرا محضا ولهذا اطلقا البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو
شر محض ايراد ما قاله الشارح ولي محل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون

بما سبق في المتن والاحكام اى احكام افعال الواجب تعالى بالكلية لكونها فائضة
عن وجوده الكامل والمتصف والتتم على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى
بالافعال ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته في المتن والتجرد اى تجرد الواجب
وهو على المشهور كونه غير جسم ولا جسماني وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط
بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والاعراض يدل على علمه تعالى
بذاته اولا وبواسطته يدل على علمه تعالى بافعاله وفي هذا الدليل تأمل فيه ان
كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل الذائقة والذوق في المتن واستناد
كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير الشارح انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع الموجودات
كلية كانت او جزئية بعضها بلا واسطة او بالواسطة على علمه تعالى وعلى هذا يمكن حمل قول
المتن والاخر عام اى الاخر انما يدل على عموم العلم لكن فيه صرف عن المتبادر
ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين آخرين يدل على اصل العلم وعمومه
احدهما ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء
بذواتها بلا شبهة كان عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل
من اثره ومن كونه تعالى عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع
الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية كانت او جزئية ويمكن ان يثبت
بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني
ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدأ

مبدأ لفيضان العلوم على العلماء وكان فياض العلوم عليهم ومُلهِمَها فكان
عالماً بالضرورة ثم بأيٍّ من الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم بجميع
الموجودات قوله اتفق جمهور العقلاء انما قال ذلك لان بعضهم نفوا
العلم وحكي انه لم ينف احد من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته تعالى بل
البعض انما نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء في الاعيان لما ظنوا منهم ان
هذا هو العلم كما يدل عليه الذي استدلوا به والبعض الذين نفوا العلم بذاته تعالى
انما نفوا العلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم قوله وجاز ان يكون فوق ما
هو اكمل منه اي جاز عند المتأمل في اول نظره والاولى ان يقول وجوز ولما
ان نظام الموجودات على وجه لا يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارته توهم خلاف
ذلك كما ذهب اليه الشافعي قوله وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز
هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه قوله وقد تمسك في
كونه عالماً بالادلة السمعية اقول لعلهم تمسكوا بعموم العلم وشموله لجميع
الموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية وحينئذ لا يرد ما اورد عليه قوله
وان لم يخطر بالبال كون المرسِل عالماً ان اراد بالخطور الخطور التفصيلي
فيكون الاستدلال بها ليستفاد من الشرع لا لاصل العلم وان اراد بالخطور
حصول العلم بان لا يكون معلوماً الا بالشرع فيرد عليه ما اورده عليه الشارح
بقوله والحق ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول

العلم والقدرة بجميع الممكنات يمكن اثباتهما بالشرع وانه يمكن ان يدعى انه اراد
من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم القديم على
ايجاد الممكنات الاعيان في كلامه وانه جليل الايراد المذكور قوله وكل مجرد عاقل لذاته
فان كلامهم هنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال
بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته
وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان
يكون ما وجوده لغيره مدركا ذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجوده
ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه
مدركا فالامور التي تدرك ذواتها لا تصح ان تكون مقارنة للمادة والا
لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان تدرك
ذواتها والا لكان وجودها لغيرها وكل ما هو محجوب عن ذاته فلمقارنة
المادة غير مدرك ذاته ولنستشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر واللمس
والذوق لا تدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي يليه العقل والمعقول
اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده من حيث هو معقول وامر
فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول
لذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المادة واضعف الموجودات
ما حقيقته القوة وهذا هو الهيولى فما وجوده اقوى الموجودات فهو اقوى في

في باب المعقول انتهى اقول وانضعف الموجودات ما حقيقته القوة انما هي
لا لمية كون الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف
وليس للهيولى وجود بالفعل في حد ذاتها فليس لها الظهور والانكشاف لذاتها
اذ الظهور والانكشاف ليس الا للموجود وبذلك يندفع اعتراض الاثير فيما
على قول التابعين من ان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية
للشيء المجرد القائم بذاته وهو قال في شأن المجرد لا ان ذاته غير غائبة عن ذاته
فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى
لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة بنفسها اذ ليست هي هيولى لغيرها
بل ماهيتها لها وهي مجردة عن الهيولى الاولى اذ لا هيولى للهيولى وهي
لا تغيب عن نفسها الا ان يعني بالغيبة الواقعة في تفسير الادراك تامة
عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة البعد عن الذات لامتناع بعد
الشيء عن نفسه والا ان يعني بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل مجرد غير
غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه لانه
تعليل الشيء بنفسه وتقع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل مجرد التجرد عن الهيولى
دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن الهيولى دليلا على العلم
فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور ومستلزم له فالموجود بالفعل
الذي هو موجود لنفسه اي قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا ما قال الاثير في

من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر لنفسه وكل ما هو عالم لذاته
فهو نور مجرد فها هنا ايضا القضيتان متلازمتان منزلة قول المشائين من ان كل
عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال وقد عرفت ان الوجود
المجرد عن المادة هو غير محجوب عن ذاته فنفس وجوده اذن معقوليته لذاته و
عاقليته لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك انك قد عرفت
ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلى تقديرها ثم ليس تنعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما هو مجرد عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن
المادة اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ومحال ان لا يصح ان
يعقل فان كل موجود يمكن ان يعقل فاذن انما يصح ان يعقل اما بان لا
يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا
كالمادة المعقولة بالقوة التي تحتاج الى تجريد مجرد يجردها عن المادة حتى يصير
معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل لا يحتاج الى
ان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل وهو عاقل
لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا
بالفعل هذا خلف انتهى قوله ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس
الانسانية المجردة عالمة ومنشأ عالميتها ليس الا تجردها وفي الجملة حكم كليا
بان كل عاقل مجرد وكل معقول مجرد انما نشأ من التفتيش عن احوال

احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها ولم يستدل على اثبات علم البارى

جل وعلا بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كذلك فهو

لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له بالفعل

اذ هو كامل باعتبار ذاته قوله والثانى انه تع عالم بذاته الخ لا يخفى انه يحتمل عبارته الا

على هذا الوجه والثانى الى يحمل عبارته على احد من المعانى الثلثة المذكورة سابقا قوله

اما الاول فلان العلم الخ تقرير هذا الدليل على النهج الذى فى المواقف وشرحه

هو انه تع يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل هو

الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد العالم بذاته وهو حاصل فى شانه

لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ

لما سواه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فعلى الشرح عبارته لا ما ذكره و

اذا علم جميع الانظار التى ذكرها صاحب المواقف وشرحه عن اندفاع النظر

الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم الحضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم لم

وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقصود يكفى منهما كاف قوله و

يرد عليه اما الاول الخ قد عرفت ان هذا المنع مندفع بان العلم اما الحضور

المذكور او ما يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا المنع انما يتوجه على عبارة

صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او عما هو لازم لم لا يكون

مبينا بل على عبارة الشرح فان كون العلم عبارة عما ذكرا وعما هو لازم لم

بديهي لا خفاء فيه وقد قصر عن عبارته عما تم الاشارة اليه من انه لما كان نفس
الانسان عالما بالنفس الكلية وذاته بذاته تجردها عن ذلك الى التعقل
عبارته عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصود كما تم قوله فلم لا يكون
الا ان شرطوا فيه الى عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم
في العلم يعلم من علم الانسان نفسه واما كون الحواس غير عالمة بانفسها فهو انما
يكون لا لكونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع
على تقرير الشارح ان يستفسر عن معنى الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غائب
عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم الاحتجاب بتجرده لا يلزم العلم الا في صورة
الحواس في غيرها من الامور التي لا تتصف بالعالمية وان اريد به الشعور
والادراك فممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح
فوجب ان يعتبر التجرد والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو المذكور في
المواقف وحينئذ لا يرد لا انتفاء المنع الثاني يحتاج الى التتميم المذكور في عدم كون
العلم مشروطا بتغاير العالم والمعلوم بالذات واما قال الحواس فقد عرفتها ثم
قوله واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فلا يتم الدليل الاخر الا ان الواجب
الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة لما يعلمه بجميع الممكنات
اما بغير واسطة او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الله تعالى
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فانه ادل ما بين ان الفاعل العالم بذاته عالم

عالم بما صدر عنه بيعنى لم يعلم ان للواجب الوجود علمين احدهما علم كمالى اجمالى هو
عين ذاته ثم وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات
قال بهمنيار فى ذلك انه حقيقته حقيقته يصير عنها مفصل المعقولات كما ان
المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط
عندنا موجود من عقولنا وههنا نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط
انه كما يكون لنا في مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير يجئ جوابه
ثم نتمثله شيئا بعد شئ الا ان تملاء دسته كالغدير ماعنده ثم اشتبه تجريدا انتهى
فى الشهود العلمى الكمالى كان ذاته تم عالما بذاته وبجميع الممكنات وعلما ومعلوما
والتغاير بين هذه المعانى انما هو بالاعتبار والى هذا اشار الفارابى فى الفصوص
حيث قال واجب الوجود مبداء كل فيض فهو ظاهر بذاته فله الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته و
علمه بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو
الكل فى وحدة وثانيهما علم تفصيلى هو عين ما اوجده فى الخارج والمدرك فى
مراتبه اربع احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل فى الشريعة وبالعقل
الكل عند الصوفية وبالعقول عند الحكماء فالقلم الذى هو اول المخلوقات
عالم بذاته مع ما هو مكنون فيه من عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلى بالنسبة الى
العلم الاجمالى الذى هو عين ذاته واجمالى بالنسبة الى باقى المراتب التى بعد

هذه المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند
الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ ما في ذاته
مع ما ينتقش فيه من صور الكليات عند واجب الوجود وخصوصه تفصيلا
بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو
القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة
في الاجسام العلوية والسفلية فهذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام
العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة
الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية او جزئية وسواء كانت
صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب الوجود في
مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور
يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول اتجه على القول
المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فكيف يستلزم حضورها حضور
المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة لكونه ذاته تعم
محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة واحدة فهو باطل
او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد ثبت بطلانه

او بطريق الحصول قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان
الصور القائمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض ان يكون
ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس كان
الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلومات الى الآلة وهو باطل ومنها انه
لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع ايجادات
الواجب الوجود مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بمعلول هو
عين ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما الدفع
السؤال الاول فبان يقال ان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان
بطريق قيامها بذواتها حضورهم لا بطريق المثل الافلاطونية كما لا يخفى واما الصور
الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت صور المعقولات فبطريق
آخر قيامها بامر آخر غير ذواتها عند الواجب تعالى ولا محذور في ذلك
فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة اما العينية واما
القبول واما الحضور ولا محذور في احتياج الواجب بالذات تعالى الى معلول
في امر غير كمالي كحضور الاعراض القائمة بالجواهر عنده تعالى واما دفع الاشكال
الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان العلم بالعلة التامة بذواتها مستلزم للعلم
بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المتعلق بالمعلول
الاجمالي الذي هو عين وجود العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي

الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع
الايجادات محذور فان القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يجدي
في العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان العلم بالعلة بذاتها
مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كل من علمي
الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول فلا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقة
الا بالعلم الاجمالي بلا محذور وان اريد ان العلم بالعلة بذاتها مستلزم للعلم التفصيلي
بالمعلول حين الايجاد كان صحيحا بلا محذور ولا يلزم منه سبق العلم التفصيلي ازلا
فيم يلزم مغايرة علم بالمعلول للعلم بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للمليين في
وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء
فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية
على نحو ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان
واجب الوجود يعقل ذاته يعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام
واللوازم التي هي معقولات وان كانت اعراضا موجودة فيه ليس انما
يتصف بها او ينفعل عنها فانه كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه
مبدأ للوازمه اي المعقولات بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا
تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض ينفعل عنها او يستكمل بها او يتصف بها
بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا ان اللوازم توجد له فاذا وصف بانه يعقل

يعقل هذه الامور فانه لانه لو وصف به لصدر عنه هذه لا لانه محلها ولوازم ذاته
وهي صور معقولات لا على ان تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نعقل تلك
الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه
نفس معقوليتها له فالمعقولات اذن فعلية انتهى فان قيل قد قال الشيخ الكل
وليس كنهه اي الواجب تعالى بحيث يحصل له تلك المعلومات بل كنهه بحيث يصدر عنه
تلك المعلومات وليس هو عالما لانه له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه
تلك الصور وصورة تلك المعلومات مع كثرتها عنده على وجه بسيط وبيان ذلك
ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول البسيط
عندنا علة للمعلومات المفصلة لنا او ما انفصل عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان
العلم المقدم عين ذاته قلت لما كان ظاهر كلامه السابق يدل على انه اختار
مذهب انكسيمانس الملطي هو ان جميع الكائنات العينية مسبوق بالعلم الزائد على
الذات وجب حمل الكلام الاخر وهو قوله وصورة تلك المعلومات مع كثرتها عنده على
على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الكائنات العينية
وهذا العلم المقدم هو عين ذاته تعالى وهو العلم الاجمالي بالعلوم المفصلة والمذهب
الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه جميع
صور الممكنات وهو اختيار ثاليس الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد
الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب تعالى بخلاف المذهب

الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب و
صاحب الشفا فيه متحير بين المذهبين لانه كل منهما واختار في الاشارات المذهب
الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي
الاختيار بالنسبة الى الجوهر العقلي الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون
العلم المقدم المتميز عن المعلوم كما في الانسان وهذا النحو من العلم لا يكون
عين ذات الواجب تعالى عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاختيار اختيار تابعيه من
صاحب الهداية وبهمنيار هذا المذهب واما المص فلم يتعرض صريحا لنحو
العلم الكمالي المقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فهو
صاحبها فاختار المذهب الثاني لان المذهب الاول من الامور المذكورة
في الاشكالين سابقا واشار فيه الى ما يومي الى التحقيق الذي ذكرته اولا وما
يدل على ان هذا التحقيق الذي ذكرته هو المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي
انفذها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة
سواء كان مباشر الكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك العالم
يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن
وعلى من يكون مستحضرا في حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم
على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم
الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار علة في

في كونه عالما بكل شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني
فهو حاصل بلا اعتبار صورة المعلوم والعلم بذلك الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات
وادراك الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون بعين ذاته لا غير فيتحد
هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار واما للمعلولات
القريبة منه فيكون باعتبار ذوات تلك المعلولات فيتعدد هناك المدركات والادراكات
ولا يتحد الا بالاعتبار ويغايرها المدرك ثم قال ما حاصله راجع الى ما ذكره
في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذهب
الحكماء في حقيقته ما هو مختار الحكم يوقع زعم في الصدر والتغاير اعتباري اما
التغاير بين العلم والمعلوم والعالم في علم الاول تعالى لذاته اعتباري وكذا
التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى للمعلومات التي هي الموجودات العينية
والصور الادراكية فهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين اولهما
ان العالم لا بد عنده المعلوم فوجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بانه الاول
عالم بذاته والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى التحقق
عين الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم التحقيقي
امر يكون كسبيا لا كرف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم
بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علم الاول تعالى بذاته وبالمعلومات
التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك

بالذات

وان العلم بالصور العقلية عنها والصور العقلية التي هي معلومة بالذات عين
العلم بها فهي من حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشف بها علم
واكثر منهم من نفى عنه تعالى العلم بالعلم لاستلزامه التسلسل فرقته مغايرة العلم للمعلوم
فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال و
الجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المصنف من ان العلم
والمعلوم والعالم واحد على الاول تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة
قوله ومنهم من قال الى قوله ولعل هذا الذي اشار اليه الانسان ايضا ومنهم من الى
ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات و
لهذا الاشكال في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين مبنيا
ان معقولاته تعالى صور مباينة متقررة في ذاته تعالى وذلك لا يناسب وحدته
الذاتية ورده المصنف في شرح الاشارات بان ذلك ينافي القواعد
ثم بين ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما
لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج
ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي
بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او
تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك
ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من

من غير ان يتميز عن الصور فيك بل بما يتميز عن اعتبار تلك المتعقل اي تلك
او بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان كذلك مع ما مر من مشاركته
بذلك لها بالآلة والمشكك بان العاقل ما يصدر عنه لذاته من غير ان يحل فيه
ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصورة العقلية شرط في تعقلك اياها
فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الشيء شرطا
في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك
الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم
ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن
المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل
اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فاشار الى هذين القولين بقوله ولا يستدعي
العلم صورا مغايرة الخ ولما كان البيان لا يحصل الغرض الا بدفع توهم المتعقل اليه
ودفع الظن المذكور لانه منشأ لحكم المردود المذكور قال العلم لان النسبة بحصول
اليه شيء له معنيان احدهما ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصور الادراكية
لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد من حصول الاشياء في حصول
الصور الادراكية لقابلها القابلية التي كمن حينئذ الا بالمشاركة كما مر فيما نقل
عن العلم وثانيهما ان حصول المعلولات للفاعل المستقل بالاقتضاء في كونه
حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما هو ظاهر انهم في كلام المنقول

القول الاول هو ما ذكره بقوله ان الفاعل المجرد
والقول الثاني هو ما ذكره بقوله ولا تظنن ان كونك
محلا للصورة العقلية شرط في تعقلك

ولا شك في ان شرط الادراك انما هو الحصول للمدرك او فيه او الحضور عنده
لا حصوله فيه كما في ادراك النفس بالالات الصور الخيالية والحسية كما مر الاشارة
اليه في كلام المنقول منه قوله وكذلك بالوجوب اي لم يذكر الشق الثاني الذي هو المط
اي قولنا لما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بالطريق الاولى قيل
عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك
الشيء للعالم في الشهود العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما
لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلم الا بهذا النحو من الوجود ولا نم ان
هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يكفي نسبة تحقق
اقوى وان كانت اوكد من تلك النسبة بل للقائل ان يقول ان هذا كما يقول
ان نسبة السواد لقابله بالحصول ولفاعله بالوجوب والنسبة الثانية اولى من الاولى
بالسواد فلا بد ان يكون الثانية منشأ الاتصاف بالطريق الاولى وهذا محال لا
يقول به عاقل اقول قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو الحصول لا من حيث
هو منشأ الحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي او العيني مدخل في ذلك الاقتضاء
ولا خفاء في ان صدور المعلومات عن العالم بذاته الفاعل لها ليكتب اليه يقتضي
الحصول والحضور اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء القابل العالم بذاته للصور
الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالقوى الحسية المصورة بالصور
الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور عنده

عنده واقتضاء النسبة القائمة وتعلق المبينة لهما وأما منشأ انكشاف الشيء
بأمثال الـ..واد فإنما هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط بنا أو
بالآلات أو بنحو كان منشأ العالمية فإنه ليس الحصول المفسر بالحلول في الجزء بل
بما هو شامل له وللحصول له وللحصول عنده في تحقيق المقام أنه كما أن علم الأول تعالى
بمعلولاته عين معلولاته فإنه قال في شرح الإشارات بعد تزييف كلام ما جرها
وتمهيد ما نقل عنه في الكشف السابقة قد علمت أن الأول تعالى عاقل لذاته من
غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود إلا في اعتبار المعتبرين على ما مر
وحكمت بأن عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الأول فإذا حكمت بكون العلتين
أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين
أيضا أعني المعلول الأول وعقل الأول تعالى له شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في
المعلولين كذلك فإذن وجود المعلول الأول هو نفس تعقل الأول تعالى إياه
من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تحل ذات الأول تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها ولا موجود
إلا وهو معلول للأول الواجب فكان صور جميع الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان الأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك
الصور لا بصور غيرها بل بأعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما

جواب لما

بذاته عين ذاته كذلك يكون علمه تعالى

هو جل شأنه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال ذرة من عزاو حجى من الكمالات المذكورة
فهذا اصل ان حقيقته وبسطه الكشف لكيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء
الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء انتهى وليعلم
ان للعلم معاني ثلثة احدها الانتزاعي الاصلي المصدري الذي اشتق منه
علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو الحقيقي المفسر بالحاضر
بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه او غير مخفي عنه كذلك وثالثها ما يتعبر
به على استحضار المنكشف بالذات وبوجه كهذا والجهات المذكورة اندفع
جميع السؤالات الخمس المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتق من
العلم فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا كونه عين
المعلوم المباين للعالم كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما اشتق
من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين
المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي والا فجعل صيغة العالم ماخوذة من العلم
الحقيقي كان اشتقاقا جعليا وهو بمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين
العلم القائم بنفسه او ان تعلق به العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود الماخوذة
من الوجود الحقيقي وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المحققين
انما يكون انعقاد الاول غير مسبوق بالعلم في مرتبة الايجاد هو من حيث
متقدم ... بالذات
هو علم عليه بسبيله من حيث هو معلول في الخارج وان كان عين العلم

وفيه تكلف مع انه اولى من ان
يقال ان وجوده في الخارج م

بالذات لكنه يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه بسبب لكونه من حيث كونه موجودا في الخارج وانه قائم بالباري تعالى الى الصادر الاول اما كان كونه مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات والتحقيق الذي يوجد الى هذا العلم
الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة
الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي لخصوصية شيء الى الشيء
الذي يتميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء الذي يتميز بها اليه و
اما الثاني فلانه قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من
الشيء الموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الموجود بل
بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محركة
لاعضائنا الى ان نوجدها فلا تكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة
البنائية سواء هذا ما علم فلك فان الغائب المحض في الشاهد الخارج وفي
ذلك التحقيق يندفع السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي
نسبته الى جميع المعلولات سواء لا يصلح ان يكون منشأ لصدور خصوص
الصادر الاول ورابعها انه كيف يصح ان يكون امر واحد عالما بالامور
الغير المتناهية وانه قائم بالباري تعالى وكذلك جار في العلم الاجمالي وخامسها ان
القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو ايجاد المنكشف بذاته وكلام المحقق دال

على ان الموجود المنكشف له انه هو العلم وانه فاعل ذلك قوله لا يعلم الجزئيات المتغيرة

سواء كانت مادية او غير مادية موجودات عينية او صورا ادراكية حسية

او معقولة لا بواسطة الدليل المذكور في كل منها بل هذا الدليل يجري في المتغيرات

سواء كانت عينية او صورا ادراكية كلية قوله اما ان يزول ذلك العلم فان زال

ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء

من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق لان العلم بانه

ليس فيه في الوقت ولا بان يعلم انه ليس في الدار في الآن الذي ليس فيه في الدار

فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا

يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجبا للجهل ولا يتحقق الزوال المذكور

في الواجب الوجود ثم كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عنه

لان ذلك العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى و

لا يكون الجواب مطابقا لا بواسطة الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق

المذكور هو ان يقال اذا علم عندنا شيء باعتبار ذاته في آن فحصل عندنا في شيء

آن ثم حصل عندنا ذلك الجزء الآخر فان وجوده لزم التغير في علمنا والواجب الوجود

تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه تعالى

هذا وكذلك يمكن حمل عبارة الشارح عليه التي يعرف عن الظاهر قوله

لان العلم عندنا الى هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب التحقيق

التحقيق الذي هو مختار المصنف في العلم كما هو المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس
المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات
العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي
اعتباري فهذا التغير جائز بالنسبة الى واجب الوجود تعالى كتغير الاضافات
واليه اشار المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن قال قال الحكماء علمه تعالى
اقول وجب اولا ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعف ما قيل
المتعصبين لهم ثانيا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص عنه ثالثا قال صاحب الشفاء
فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من
حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا مشخصا بل على نحو آخر نبينه فانه لا يجوز ان
يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة
فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين
تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات ثم ان الفاسدات ان
عقلت بالماهية المجردة وما يتبعها مما لا يتشخص لم تعقل بما هي فاسدة
وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص لم
تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة
محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة
متجزية وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود تعالى نقص له كذلك

ابات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شي على وجه كلي ومع ذلك
لا يعزب عنه شي شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى اقول ان مراده من كلامه
المذكور ان الموجودات الكائنة والفاسدة لا تنكشف عند واجب الوجود
الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها
العيني الذي هي متغيرة باعتباره وفي هذا الانكشاف كفر صريح اماته من
علماء اهل البصيرة ولهذا كفر الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك التي قال ان واجب
الوجود تعالى مبدا لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية
او جزئية فتعدد عنه تعالى متكثرة اذ لا مانع من الانكشاف اصلا فان واجب الوجود تعالى
يعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها من كونها
موجودة ولا يحتاج في ادراكه تعالى الى الالة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح
بان واجب الوجود تعالى مبدا لكل وجود وبان لا يعزب عنه تعالى شي شخصي و
مع ذلك حكم بانه لا يحس الموجود الخارجي عن حاضر عنده تعالى باعتبار الوجود العيني
تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شي من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الظلي قال الله تعالى وما يعزب عن ربك
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في
كتاب مبين فان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء لذرة من

من الذات باعتبار الوجود العيني ومن قولنا ثم ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في
كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار الوجود العلمي المقدم على الايجاد العيني
فان جميع المتغيرات والحوادث حاضرة بذواتها عند واجب الوجود ثم في اوقات
كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون بالتغير في النسبة و
الاضافة لا في الذات ولا في صفة كما اشار اليه الحكيم بقوله وتغير الاضافات
ممكن ومما يتعلق بهذا المبحث ان جماعة من متفلسفة الاسلام اتفقوا وقالوا
انما يكفرهم في ذلك فلو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى من
ذلك علوا كبيرا كما فهم المتأخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا
ان القدماء الذين اثبتوا منهم فرض الشركة بواسطة امر مخصوص منضم اليه وهو المسمى
بالتشخص ولم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد
المتميز النوعية به صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا المخصص ويؤكد هذا الحسبان عنهم بان الكلي
بمعنى حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه
تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى
مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك
لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة كما
لا يعزب عنه شئ من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في

التي هي عبارة عن ... اللام ...

الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة
فيكما ان ادراكه يكون بطريق الاحساس كالتخيل فانه يدرك له بطريق وكان كثيرا
من العقلاء ذهبوا نقص وان كان ذلك في غيره تعالى كما لا كذلك الادراك
التخيلي مثلا نقص في حقه تعالى فهم لا يقولون علمه تعالى لشيء من الاشياء بل
ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له هيئة كلية حتى لا يمكن ادراكه
بطريق التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفيرهم سواء تم دليلهم
على ذلك اولا وسواء طابق الواقع اولا انتهى اقول في تاويل كلام الفلاسفة
على ذلك الوجه تامل لانه حاصل التحقيق الذي هو مبنى ذلك التاويل ان يكون
شخص واحد بوجه واحد معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من
فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع
من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلثة احتمالات
احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك العالمين واحدا وذلك انما يكون
بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان
مانعا من فرض الشركة عند احدهما كان مانعا عند الاخر ومنعه مكابرة
[illegible] وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات لاحدهما
مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنه وهذا الاحتمال

مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثانيها ان يكون الشخص المذكور
هو المعلوم بالذات لا احدهما والمعلوم بالعرض لكليهما وهو مسلم في بادي النظر وان
كان بعد النظر ظاهر البطلان احد القسمين وما في القسم الثاني من حكم الاحتمال
الثاني في البطلان وفي الجملة لا خفاء في ان علوم الكائنات المتغيرة التي هي معلومة
بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانا معلومتين بذاتيهما لواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه تعالى المتعلق بهما في الشهود العيني والعلم الحضوري كما ثبت في محله
وان لم يكونا معلومتين له تعالى الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان
يعزب شيء عنه باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي
يتعلق به كفرهم وايضا ذلك بيان قولهم ان الكلي في العلم عندهم مسلم
لا الكلي معلوما عندهم فنقول هذه الجماعة من انه انما يتم تكفيرهم في ذلك
لو قالوا بانه بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك لكن انما ان كان في
العلم المقدم على الايجادات العينية وقد علم ان كلام المتاخرين في التكفير
ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو الحضوريات الزمانية التي تحقق
قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكونه المتشخص
بذاته متحققا في الاشخاص المادية لا يوجب عزوب شيء عن متعلقات هذا العلم الذي
هو عبارة عن الحضور الكامل بذاته في ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يمكن ان
يكون ايجاده مسبوقا بالعلم السابق لذات الحق على اعتقادهم واذا قال قولهم

تقدم هذا الطرح

نسبوا اليهم انهم يقولون علمه تعالى بالاشياء من المادية فانهم ارادوا بذلك العلم
العلم المتقدم على الايجاد ثم نسبوا اليهم نفيه وان اريد به العلم الذي هو الحضوري
المتجدد الزماني مع القول بانهم نسبوا اليهم نفيه وبذلك تحقق كفرهم وانه
ظهر حال قولهم انهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه ان اريد
به العلم الذي هو الحضوري الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد
عند التأمل في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك تحقق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم فكل ما
يدركه يكون بطريق الاحساس كالنبي فيوجد ركله تعالى بطريق التعقل فانه ان اريد
بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يظهر من كلام بهمنيار حيث قال العلم
المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى معقولا والعلم بما هو مقارن
لغيره يسمى حسيا او المعنى الاعم ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به
ادراك المحسوس والمتخيل لا بآلة المدرك بل بحضور ذاته وصورته لدى المجلية له
كما هو حاضر عند النفوس الناطقة فيرد عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة
لكونه مستلزما للتغير وتحقيق ذلك الذي كفرهم وايضا ظهر حال قولهم بل يقولون انهم
اليهم في الاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد
باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكهما باعتبار الحضور العيني فيرد عليه
انهم لم يثبتوا ذلك كما يظهر للمتأمل فيما نقل صاحب الشفاء فيها قاله
الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى

حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيتوقف لعلمه ذاته ان يتغير لتغير ان يكون علم
بالجزئيات على الوجه المتغير المتشخص بحسب الزمان والدهر وقوله قبل القول المذكور ربما وقع في ذلك
الخبط الجزئي ولم يكن عند العقل الاول اما لانه يقع او لم يقع وان كان
معقولا له على النحو الاول لما ان هذا ادراك الجزئي بحيث يجب حدوث المدرك
وزواله مع زواله وهذا القول لكونه صريحا تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وبهذا
ظهر حكم الغزالي بتكفيرهم وان ادعوا بانه يعلمها او بالكليات باعتبار صورتيهما العلمية
لا باعتبار حضور ذاتيهما بحسب الوجود العيني وقد حملها وقد وقع اختيار الشيخ الاول
وايضا ظهر قال الغزالي ومنا جنس على هذه الاشخاص المادية ما اسلم مهتم كلية حتى لا
يحكم او اذ لكم بالطريق المتقدم فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع او لا
لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بتكفيرهم كما لم واما قوله في تحقيق مذهبهم ان
ما علمه الكلية ولجزئيته نحو من الادراك [illegible] التغايرات في المدرك [illegible]
في الحواشي [illegible] من حيث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قاله المصنف في شرح
رسالة [illegible] في تحقيق العلم ان الحكماء الظاهريين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات
على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي [illegible] لا يمكن ان ينكروا وجود الجزئيات على
الوجوه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة يستند الى الباري تعالى
الذي هو مبدأه وعلته الاولى [illegible] ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم
العلم بمعلولها فالعلم الباري [illegible] انه تم العلوم [illegible] ان تعرفوا [illegible]

في الوجود الخارجي

ثم بالجزئيات المتغيرة وبين ان تغيرها لا يبطل احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع
ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئيات الداخلة فيها كما يستثنى
من الاحكام النقلية بعضها بالمعارض من الادلة السمعية ثم ذكر كيفيته فقال
اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية
لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها
ويفوته ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او
يكون وليس الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشار اليها ويحكم عليها بانها
في اي جهة منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنة وكم يكون بينه وبين الحادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم
بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الاول بان الماضي ليس
موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غير ذلك
الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء
يوجد من المكان واي نسبة تكون بينه وبين ما عداه مما يقع في جهاته وكم الابعاد
بينهما على الوجه المطابق لكل ولا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم او
موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته
الى جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة ولما كان يختص بالآن او بالمكان

بحيث يتعين

أو بالمضي أو بالغيبة أو بأن هذا الجسم قد أتى أو علمي أو كيفي أو نوعي من وقع وجوده
في زمان معين ومكان معين وعلم بجميع الموجودات أتم العلوم وأكملها وهذا
هو المفسر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي انتهى أقول إلى هذا الاصطلاح أشار بقوله
في هذا الكتاب فإنه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي أي يعلم جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا
يعزب عن علمه شيء منها ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر وأما العلم بالجزئيات
على الوجه الجزئي المذكور فهو إنما يتأتى لمن يدرك إدراكا حسيا بآلة جسمانية في
وقت معين أو مكان معين وكان الباري تعالى لا يصح أنه عالم بالمذوقات و
المشمومات والملموسات ولا يصح أنه ذائق أو شام أو لامس لأنه منزه عن
أن يكون له حواس جسمانية ولا شك في تنزيهه بل يوجبه وكذا ينبغي العلم
بالجزئيات المتشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه تعالى لا شك في تنزيهه
بل يوجبه ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية
إنما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته وفي الإضافات التي بينه وبينها فقط
انتهى وأقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح من أوله إلى آخره ولا شبهة فيه
ولا يرد عليه ما أورده مسند المدققين عليه من أنه منظور فيه أما أولا فلأن
فيه اعترافا بأن بعض معلولاته تعالى كالجزئيات المتشخصة على وجه تدرك بالآلات
الجسمانية وكالمفقود والغيبة غير معلوم له تعالى عن ذلك مع أن القاعدة
المذكورة تقتضي معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالمفهم لتسليم للإيراد

واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة ظاهر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان
بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا بالانطباق فقط والا
لم يكن الآنات في زمان ولا يعرض لها التغير زمانيا ولا شك ان المجرد
المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بريء عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان
في الوجود ولا خفاء في ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان
اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء
كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني
باختلاف الزمان كالفلك فانه في اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد
لفقدانه واختلاف نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في
اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما معا لا لفقدانه
وفي الزمان الماضي فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا
يحكم بالعدم على شيء مما في ذلك غير صحيح وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن
او معدوم اذ قد عرفت ان نسبة اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه فلا
لا يكون الحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل
كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بانه تعالى موجود الآن
مع كونه مع هذا الآن في الوجود لا مع آن آخر فان الاشارة الى الآن ليست

حيثية حتى يرى ما هو بعيد عن الكثافة لا ينبغي ان يشير اليه والمقولة لا يحكم على شيء
بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك الاشارة الى مكان قريب
من مكان الآواز المذكور ثم كانه ليس له مكان فلا يكون له قريب من مكانه لكنه
ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان الحروف
المذكور بل تشير الى مكان قريب من مكانها وان اراد الاشارة الى مكان
قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يحكم بانه موجود هناك اشارة عقلية
وانما قلنا انه لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها ممنوع اما اندفاع
النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلوماته تعالى غير معلوم له
فان الجزئيات المتشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط و
لا بالآلات الجسمانية بان يكون محتاجا اليها واما الحضور والغيبة فهما معلومان
له تعالى بالنسبة الى المكانات واما بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتصوران اذ المراد بالحضور
حضور امر من شأنه الغيبة او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه
كما يظهر من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد
من قوله بالنسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تعالى نسبة واحدة انه تعالى غير
مختص بواحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه تعالى ما
يوجد في احد الازمنة والامكنة بل جميع الموجودات في الازمنة والامكنة في فرد
بزواله عنده تعالى كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي

هي عينها فيه الخصوصيات التي هي النسب بينه تعالى وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير
في معلوماته ومعلولاته والاضافات التي بينه تعالى وبينها وليعلم ان التغير في
الحضورات انما هو باعتبار اختصاص كل حضور بزمان معين ومكان معين واذا
لم يكن فيها تغير باعتبارهما واقعة في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه
فاعلم ذلك واما اندفاع الظلم الذي لبث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم
على شيء من ذلك انه تعالى لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم في الحال بمعنى ما كان مخصوصا
بالحال ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن او معدوم انه لا يحكم على شيء
بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود ان الله تعالى منزه عن الزمان
يعني الازمنة ماضي وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجوده
واما قول المعترض واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى آخره فنقول
يجوز ان يكون المراد النفي الاول من الترديد وللحذر فيه ان نقول كما انه لا يحكم على
شيء بانه موجود هناك الخ لا يكن بالنسبة فلا ضير كيف وهو الحق في تاويل كلام
الفلاسفة ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي
انه تعالى يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعها بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى
يعلم بعضها ويعزب عنه البعض كما هو شان الكلي وهذا معنى صحيح نفيس
لكن في تاويل كلام الفلاسفة بما ذكره الشارح من [illegible] وجهين كما لا يخفى
عند الذوق لا كلامهم ومن المتاخرين من تكلف في ان تاويل كلامهم المذكور ان

ان مراده انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه يشابه الكلي في ان لا يتغير العلم بها وهو
ما اختاره الشارح في توجيه كلام المصنف قال وقال الحكماء انه تعالى يعلم ما فيه
ويمكن ان يوجه قول هذا البعض في توجيه كلام المصنف كالكلي قال اعلم انه ليس علمه
بها زمانيا اقول لا شبهة في ان علمه تعالى بالجزئيات باعتبار وجودها العيني
عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني المتحقق باعتبار ذلك الوجود
زمانيا اي واقعا في الزمان فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة كان
حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخفى انه لا
ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار
ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني
زمانيا اي واقعا في الزمان ثم العلم المتقدم على الايجاد ليس زمانيا ولا يتغير
اصلا وهو انما هو عين ذات الواجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار
هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار
هذا العلم نقول انما يصح باحد هذين التاويلين اللذين ذكرهما في حاشية المصنف
ولبعض الفضلاء واما تفصيلا فلا حاجة فيه الى احد هذين التاويلين فان
الجزئيات قبل الايجاد الخارجي انما يعلم على الوجه الكلي فان كل شخص من الاشخاص
قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص وفي وقت الايجاد يكون معلوما
بذاته على وجه يكون مانعا من وقوع الشركة فيه قال واما علمه تعالى فلا اختصاص

لانه لما اصلا قد عرفت ان عمومه انما هو المتعلق بالمحل باعتبار وجوده العيني

مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة

المخصوصة بالازمنة كالايجادات وفعلية التكلم وارسال الرسل ونحوها ماض

وحال ومستقبل كما في نعوت القرآن الحميد قوله فلا يحال معناه زمانه كلي هذا ان

اريد به الكلام النفسي لارباب هذا المذهب الاشعري وان اريد به مطلقا الكلام الحادث

او الملفوظ فلا يدل على المطلوب والصواب ان يقال الحال زمانه فيه وجودي

كلي والماضي ما قبل زمانه وجودي وكلي والمستقبل زمانه بعد زمانه وجودي

وكلي قوله كان علمه ازليا ان اريد به هذا العلم العلم الذي هو عين ذات

الواجب الوجود نعم فلا حاجة الى ذلك التطويل في بيان انه لا تعرض باجماع

هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد على الذات لارباب

الاذهاب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات ولا يناسب الكلام من اصحاب

وقوله فانه سبحانه وتعالى عالم بجميع الحوادث الجزئية لكن لا شبهة في تحقق هذا

العلم ولكن لم يتعلق علمه تعالى في ذلك الا على الموجودات وهو الذي يعبر عنه عند

الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار الاشعري في الحادث حين الايجاد العيني

كقوله لم يتصف الزمان مقيدا اليه لكن لا خفاء في ان الزمان لم يتصف بالمضي

ومقابليها متصفا لذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاتصاف

لها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة فهو متحقق بلا شبهة

كما دل عليه كتابه الموسوم قوله فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى هذا

انما يصح في العلم المقدم على الايجاد العيني لان العلم بحدوث الحادثات باعتبار وجودها

العيني فانه في هذا العلم يحقق كان وكائن وسيكون قوله بل هي حاضرة عنده في

اوقاتها كما كان كل منها حاضرا في وقته ولا يكون حاضرا في المقدم الوقت على

ذلك ولا في الوقت المتأخر عنه كان علمه تعالى بحدوث الجزئيات الخارجية باعتبار الوجود

العيني واحكامها الواقعة في انفسها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوقاتها

الثلثة فهو قوله ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات

لا خفاء فيه لكون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخارجية في كل

وقته لا تغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحصولي الذي هو عبارة عن الحا

دثات في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة تقتضي

في الحضور الحادث الزماني فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم وقال بعض الفضلا

وهذا معنى قوله انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي وقد عرفت ان هذا التأويل غير موافق عند

الشيخ قوله او ضمه حقيقية في اضافة الى هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن

يحذو حذوه والمناسب لمذهب الحكيم الالهي واما اذا كان عبارة عن الحاضر

بالذات عند العالم او حصوله فلا حاجة له الى آلة جسمانية وملاقاته لحصول

الآلات المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعم

جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل للزمان في

ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعد وجود عين الموجودات
العينية عند الحكماء ويعبر عنه عند البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية
العينية فهو انما يكون باعتبار الازمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان
ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم من حيث هي معلومات في التغير
بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلوم انما يكون بالعرض وبتبعية
المعلومات فهذا التغير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا اغرب
ولعمري ذلك وقولا فائقا الالباب وسالمه الاصحاب لنفست مبحث العلم
في الوجه الثاني لكن ما ذكر من الايما عند التأمل هو الكافي قوله ولكن اتمام
من ان العلم تابع الخ لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب
ان لا يكون الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر اخر وكيف لا وقد
دل البرهان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة
مطلقا قوله وكون سلم الى اخره كون العلم علة الوجوب ومفيدا للوجوب كما لا يخفى فهذا
على الاطلاق لا يصح على مذهب الحكماء لان افعال العباد ليست معلولة للعلم
واجب الوجود ثم في اجتماع باقتضائه في الوجه فرقه يكون هو الذي يكون الاذكر
غير لكن لجواز اجتماع الوجوب بالغير وذلك الامكان في ذاته اذ لا منافاة بينهما انما التنافي
بين الوجوب بالذات والامكان بالذات والتفصيل الى [illegible] اما فعل العبد
اذ لا وجوب الفعل انه انما يثبت من العلم [illegible] بالحكم ومنه

الاول اما انه من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل ولهذا قال المحقق
شرح رسالة العلم فالذي نظر الى الاسباب الاول وعلم انها ليست بقدرة الفاعل
ولا بارادته حكم بالجبر فهو غير مصيب مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته و
ارادته والذي نظر الى السبب القريب حكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس
بمصيب مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال
بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين ويوافق ذلك ما قال بهمنيار فان
قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى
الالات واما بالقياس الى الكل فلا بل لنا قدرة الى ان المقسوم [illegible] واجب
الوجود صورة ما وهو تتم الاسباب الى اختيار اياه وفي هذا اشار بقوله و
يمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين قال جمهور المتكلمين العامة
قال المحقق في شرح رسالة العلم المستندة ابا جعفر ثم ان العقلاء قصدوا
وصف الله بالاشرف من طرفي النقيض لما وصفوه بالعلم والقدرة
ووصفوا ان كل ما لا يجوز لم يمتنع الاتصاف بهما وصفوه ثم بالحيوة كما
هو اشرف من الموت الذي هو ضدها وبه ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم
السلم هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين
وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارى
واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانيتين

فانهما كمالها وتقود ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له كذا قال المعلم
فيما يعلمون الله تعالى به فيما احب ولا التكلم المفرع انتهى وهذا الكلام
دافع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية على الذات ومؤيد لقول
من قال صفاته الحقيقية عين ذاته قال بهمنيار الحي هو الدراك الفعال
وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده تعالى حيوته قال
وجوده تعالى كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان
يكون الشيء بحيث يصدر عنه الفعل والادراك فذلك على وجهين
احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان يكون حيوة الشيء معنى زائدا
على وجوده كحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم
بانه حي فانه لو كان وجوده الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت
ان الانية حيوته فان انيته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى
اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود
لما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة
الحقيقية فانها ما يكون الشيء باعتباره حيا ولما كان ذات واجب الوجود تعالى
باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا حال سائر الصفات الحقيقية من العلم
والارادة وغيرهما فانها عين ذاته تعالى ولا تغاير بينهما الا بالاعتبار كما
لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى

اكابر المعتزلة كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته لقيمهم لمحمولها ويرد عليهم

ان هذه العبارات انما تورد من الاسماء لا من الصفات مع ان قيمهم المحمولات

مشترك بين الواجب تعالى وغيره قوله ولها معنى آخر وهو ان الحيوان الذي يكون

منه تقتضي الحس والحركة الارادية قوله وليست زائدة على الداعي واعلم ان الداعي

عند المصنف هو عين الذات قال البعض ان الارادة التي هي امر يرجح احد طرفي

المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات والان التفسير الارادة كالاول

لبعض مشايخ المعتزلة او نحوه القدماء كالثاني لبعض مشايخ المتكلمين فلهما كلام ان

قال قيل اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة

عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار

الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع والنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار

انه عالم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المصنف في شرح رسالة العلم بعد ان قال

فيه الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا

بعد ان يترجح احدهما على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة

او بالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور وعند فقدانهما او كليهما يمتنع

الصدور فان قلت اذا كانت فاعلية الفاعل للفعل وعدمه بذلك نفس ذات

الفاعل لم يمكن صدوره عنه بل ذلك عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر

القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور

ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستقل بصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من
مقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان
مقابله اكمل لصدر عنه ويكون عايته وعلمه بذلك عين ذاته فتأمل انتهى اقول
خلاصة كلام المحاكمات ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال
من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازلي موجبين لوجود
الفعل في وقت معين فيما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة يؤثر
على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل في ذلك الوقت
هو كونه اصلح على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في
جواب المحاكمات حيث سأل المحاكم عنه من خصص ايجاد العالم في الآن الذي وجد
وليس قبله زمان بعد ان سأل الغزالي عنه من خصص مقدار الفلك الاعلى وخصصات
مقاديرها وكالها واجاب عنه بان ذلك لكونه مقتضيات النظام الاصلح فقال الغزالي
وجود العالم في الآن الذي وجد فيه هو الجائز من مقتضيات النظام الاصلح
قوله فذهب الاشاعرة لا الى مغايرة لها قال الاشاعرة ان الارادة
قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فانه ترجيح الفاعل احد
الجائزين بلا مرجح اعني الترجيح بلا مرجح وما يتوهم من انه يلزم من الترجيح بلا مرجح الترجح
بلا مرجح ممنوع بالتخصيص قوله وذلك كان حادثا اي ان كانت الارادة حادثة
احتاج الى ارادة اخرى فان قيل التسلسل قوله لنفي التسلسل اي لزوم القدماء لانه على

مثل لون الافلاك وتخصيصات

على اى حال ثم اقول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات عندكم فنقول
من قوله ان الارادة غير زائدة على الداعي انها ايضا عين الذات فالان احد
الامرين المذكورين وكلام الشارح هنا في غاية السقوط قال المص والنقول
على انه تعالى ثم بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف سمعا
بالادراك اى ادراك المسموعات والمبصرات وسائر اخواتهما وهو نفس العلم المتعلق
الذى هو المدرك باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشرع
السميع والبصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجئ
فيهما سائر اخواتهما بالمعنى المذكور قال المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع
والبصر الطف الحواس واشرفهما مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم فلاجل
ذلك وصفوا البارى تعالى بالسميع والبصير دون الذائق واللامس و
عنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك
ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغيرها بذاته فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات
وسائر اخواتهما بالنحو الذى تدركها الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون
الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات وانما نفى ان السمع ورد على
كون الواجب تعالى سميعا وبصيرا بهذا التخصيص لا بسبب عموم عبارة المتن بل الكتاب
لا يدل ان السمع بل على انه تعالى متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من
العلم المطلق والعقل دال على استحالة الآلات فاذا ثبت تعالى بذاته يدرك جميع المحسوسات

فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه
عالم بالمبصرات وكذلك عالم بذاته بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات اللامسة قال
وهذه الحجة لما بيننا ايضا اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الدراك الفعال كان
لاجرم سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل
ان كمال الحيوة لا سيما كونها مع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت
انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل بعض هذا ايدل العقل ايضا على كونه تعالى
مدركا وسميعا وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال العامة الادراك والسمع و
البصر في صفاته تعالى انما يكون بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل
ايضا كما قال بعض المحققين من انه لا شك ان السمع والابصار نوعان مخصوصان
من العلم بالمعنى الاعم وان تخصصهما انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين
بهما وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت
ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا جرم يكون عالما
بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي تدركهما الحواس بذاته فيكون له بهذا النوعين
من العلم بذاته اذ لم يتم دليل عقلا ولا سمعا على ان هذين النوعين من العلم يجب
ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النوعان من العلم اللذان هما السماع
والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر فعلى هذا ايصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة

بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السميع وكذا البصير كالعليم نفس الذات

باعتبار ذاته كلام حق وحاصله تحقيق الكلام في حقيقتهما ادراك الجزئيات على ما مر الاشارة

اليه فلا غبار عليه على ما ذكره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو واقع من

زمن الشكل موجودة في الخارج والعلم على الوجه الذي قرره الشارح المذكور مع انه

منع الشكل انما ثبت من نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور مع ما لا يخفى قوله

والنقص لا يتمثل في الاشياء لم يجز لا خفاء في ان ضم الوجوب الذاتي يستلزم كل كمال

النقص والآفة على الواجب الوجود تع فلا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات

استحالة هذين الامرين على الواجب تع قوله وذهب الشيخ ابو الحسن الى انهما

العلم فان الشيخ قال السمع العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن كلامهم في

كونهما زائدين على الذات فانهما عنده العلم نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك

للمبصرات بانه هو البصير ومن حيث هو مدرك للمسموعات بانه هو السميع وما قيل

من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون سائر

الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الالة

انما هو خطا فان الباري تع مدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي

بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تع يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي

فالباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان

زائدتان على العلم كما ان ادراك سائر المحسوسات لا نرجع الى العلم حيث لم يرد السمع

اخص من السامع البصير الغير [illegible] بما يعم الواجب [illegible]

بابات صفة اوى باذائها كالذائق والشام والالامس فيكم برجوعه الى العلم
ولبت شعرى ما الباعث للشيخ الاشعرى على ذلك مع ان شيمته و
طريقته الى فظه على ظواهر النصوص لا يخفى بابه فانه اذا كان ادراك الكيفيات
التى هى غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كان ورده هذا القائل كان فى ذلك
كافيا فى كون ادراكهما راجعا الى العلم الغير كالا يخفى فذلك هو وهم ابتاع
الابصار والسمع الى العلم المخصوص بان تجوز الملاق لفظى السميع والبصير
الشرع على البارى تعالى لا يكفى فى ذلك بانهما صفتان مغايرتان للعلم فلا خطا ان
الابصار والسمع فيما لنا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات
بالكيفين مخصوصين بعلم استعمالهما فى البارى تعالى بحسب الشرع ليس الا بمعنى
ادراك المبصرات والمسموعات على النحو اللائق بذاته فيكونان راجعين الى العلم
قوله وذهب سائر المتكلمين الخ استدلوا على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا
كالقول مثلا علما تاما ثم رايناه فانا نجد بينهما الى اليم فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة
ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم بذلك فذلك
الزائد هو الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا
لسائر العلوم فان فى كل من افراد العلوم زيادة خصوصية ليست فى غيره واما
ما قيل من ان هذا الاستدلال انما يفيد لو امكن العلم المتعلق الادراك
الحسى بالطريق او غير الحسى وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث

حيث خصوصياتها ولا يستلزم ادراكها من هذه الجهة سوى كسب ظل الشيء وادراكه

ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع الحضوري بدون كسب كما مر

الاشارة اليه غير مرة فيدفع هذا الاستدلال بلا قوله والجواب انه كلا منهما صفة

فيتم هذا الاثبات مذهب المص والاولى ان يقال انه كلا منهما نفس ذات واجب

الوجود له متعلقات حادثة كالعلم والقدرة قوله وعمومية قدرته يعني انه قدرته تعم

عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد له

الى الاعلام فمعنى قدرته يدل على الكلام وقوة القائل فهو معنى التكلم الثابت

بالشرع فثبت الكلام بكلا معنيه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم كما علمت

بكلام دقيق قوله احدهما انه كلامه نعم صفة لم قد عرفت ان للكلام معنيين فعلى

المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان

التكلم الحقيقي نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد وعلى

المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني لا القياس الاول لكذب الصغرى

قوله فاضطر والى القدح في احد القياسين اي لا حاجة الى القدح فيه لا يمكن ان

يحمل الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما

عرفت والحق ان التنافي بين ذينك القياسين انما نشأ من اشتراك

اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما بمعنى واحد فتوهم وبيان حكم المعنى الاول فيه

قوله فالحنابلة قالوا كذا قيل لعلهم لم يفهموا معنى القديم حسبوا ان اللسنة اكد ونحوه

الاستدلال على حدوثه وانه من جنس الاصوات او الحروف ونحو ذلك لا يتبع كونه حادثا بل ان يكون حسا

التكلم اللفظي

لا كلامه تعالى اهانة او يكون امتناعهم من الاطلاق الحادث في المعنى وقوله
لاجل ان لا يتوهم حدوث الكلام بمعنى التكلم القائم بذاته وقيل لما كلفوا
بالقول بان كلامه تعالى مخلوق ولفظ المخلوق مشترك المعنى او هو انه مفترى لم
يجوزوا اطلاق اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مرادهم
منه الحدث الى انهم اعترفوا بكون هذا المؤلف مفترى فالقرآن غير مخلوق اي غير
مفترى حتى اكد العلماء ونسبوا اليهم انهم قالوا بقدمه واقول مراد الشارح
ان قول الحنابلة بطل بلا اعتبار التاويل ولا منع للتاويل باحد التاويلات
المذكورة او بالتاويل من ان مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا
قالوا بقدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى الاعراض
عن التاويل فانه جار في اكثر المذاهب الباطلة والتعرض له انما نشأ من
التعصب المنهي عنه اهل الحق قوله حتى قال بعضهم لكن نشاهد عن جهلهم ما
نقل عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديما بعدما كان حادثا وهذا هو
الباعث لامام التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عمن له ادنى
مسكة قوله والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات هذا موافق
لما في شرح المواقف ومخالف لما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال
فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من بعض وان مخالفة الضرورة
اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم الحادث قائم بذاته تعالى وان المنتظم

المتن قول الله تعالى لا كلامه فانه كلامه هو قدرته على التكلم وهو قديم قوله

حادث لا محدث فانه كل ماله اجزاء الكلام فانما بالبناء فهو حادث بالقدرة و

الا كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على

التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم قوله ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام

الخ اى خلق الكلام على قصد الالقاء عنده تعالى فاصطلاح النحو فانه يفيد ما قيل

من انه يجوز الخلق لا يلزم التكلم كالا يلزم من خلق كلام زيد غير التكلم على ما هو مذهب

الاشعرى تكلم تعالى ولا اخفاء عليك ان التكلم على هذا التفسير ليس من الصفات

الحقيقية ويكون حادثا فهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر

هو مصدر لايجاد الكلام او القدرة على ذلك التكلم وطعن في هو

نفس ذات الواجب تعالى عند المحققين فانه تعالى قادر بذاته على ايجاد الكلام قوله

لكنهم قد قالوا صغرى القياس الثانى هذا اذا حمل الكلام المذكور فيه على معنى

التكلم اذ على هذا الحمل يعرف الفرق لا كبرى القياس الاول ان اريد بالتكلم

ما هو من الصفات الحقيقية قوله والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس

الاصوات الخ اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما

ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات الخ ان تكلمه

ليس من جنس الاصوات والحروف فقد يعلم ان التكلم مطلقا ليس من جنس

الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب

ما هو من الصفات الحقيقية اى ايجاد الكلام بالفعل وينفع القدح عنه ان اريد بالتكلم

[illegible]

من الحروف الا ان يعرف عن ظاهره ولا خفاء في انه لا يصح على هذا التقرير الحكم
بانه معنى قائم بذاته وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة
على تأليف الكلام وان اريد بالكلام المذكور ما به التكلم فلا يصح قوله بل هو
معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان الوجود في الشهود العلمي قائم
بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس قائما بالمتكلم الا في
الشهود العلمي ويرد عليهم ايضا ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته
كالالفاظ الدالة فلا يصح قوله ان الكلام معنى واحد عندنا وانما الانقسام الى
الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم
انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي
الذي هو عين الذات الحق او العلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذات الحق
ولا يخفى ما فيه وبالجملة الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو
مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف يدل بوجه على العلم الاجمالي
الذي هو غير زائد على ذاته لا وهم لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح الحكم بقيامه
بذاته تعالى لو قالوا بالعلم الاجمالي الواصل الزائد على ذاته يصح الرجوع المذكور ويصح الحكم
للقول بعدم الاذن زيادته وكذلك الزائد لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزائد
التعقل قوله وقعدوا في صغرى القياس الثاني وليعلم انهم لم يقعدوا في صغرى هذا
القياس اذا اخذوا الكلام الذي هو موضوعها بمعنى الكلام اللفظي وانما قد تنبها

بهما اذا افردوه بمعنى الكلام النفسي فهم يعتبرون القياسين المذكورين بان
جعلوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في
القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور في القياسين
بمعنى الكلام النفسي فحينئذ صغرى القياس الثاني وان جعل بمعنى الكلام اللفظي
فحينئذ صغرى القياس الاول وان جعل معناه مختلفا في القياسين على النحو
المذكور لم يتحد الاوسط قوله لان الكتابة تصوير اللفظ الخ قيل عليه انه لا يلزم من كون
الكتابة تصوير اللفظ كونه حرفا لجواز ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس
على الجدار مثلا تصوير الفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس بنقش
المثوب فكذا المكتوب صورة اللفظ المثوب لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما
كان الكتابة تصوير اللفظ كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا تجسما فان كون الكتابة
عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل
ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة واراد من هذا القول ان
الصور الدالة عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ
والا فالحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ
ولكن حال نظم الكتابة كالنقش اذا نسب الى الفرس ونحوه قوله وجوابهما انه
لا نزاع في اطلاق اسم القرآن اصلا في هذا الجواب نظر لانا اذا قلنا ان المراد
اقاموا ادلة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من الحروف

وطولوا بابه ذلك من فروعيات ذي محمّم ومن البيّن ان القياسين المتنافيين
المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الفروعية المذكورة
بل سلّموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا انه معرض
بجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لهم لو
ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن
معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام
اللفظي مسميات الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه
الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني وهو من اعيان الموجودات كالسماء
والارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض
قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته تعالى فلا لقيامها بغيره وجه انتهى
اقول هذا الجواب ليس جوابا عن جريان القياسين المتعارضين في كلامه تعالى
بل جواب عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ والعبارات
بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن
والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى
الدليلين ولا يخفى عليك ان القول ومن البين ان القياسين المتعارضين
المذكورين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح
قبل انهم قدحوا في صغرى القياس الاول واما قوله واما ثانيا فلان مدلول

مدلول الكلام اللفظي لكن فهو ممتنع بالبداهة اذ المتكلمين الذين انكروا الوجود الذهني

قد اثبتوا الثبوت بلا الوجود الذي هي ثبوت الاسامي والعبارات منه وهم عندهم في

الاعيان الثابتة فهي عندهم قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى لكونها العلم

بالاعيان الثابتة بذاته تعالى فهو فيكون من اعيان الموجودات كالسماء والارض فهو

لم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه امر واحد

في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا انه يقتضي مذهبهم كما

وسياتي فيما يلي رجوعهم الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او يقال المراد

بمدلول الكلام اللفظي مدلوله بحسب الازل اي القوة على تاليف الكلمات فانه

ذاته تعالى قادر على تاليف الكلمات والقائها فح يرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي

هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا قوله فهل احد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله تعالى

وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فنحن وان كنا سمعنا

كلام الله تعالى لكن لم نسمع من الله تعالى كما سمعه موسى عليه السلام فانه سمع من الله تعالى

اي لكونه خلق الكلام الذي سمعه موسى عليه السلام هو الله فهذا هو وجه اختصاص موسى عليه السلام

بانه كليم الله وهذا ظاهر الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة الا انه ذكر فيه

قوله من جهة وهو معترض كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى قوله وهو انه سمع

كلامه الازلي لكن لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا يصح الا باعتبار ان المسموع

له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين

أوليس علم أزلي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون معنى قولهم كلامه الأزلي الكلام النفسي
كان العلم به أزليا فيكون الأزلي وصفا للكلام كالمتعلم والحاصل أن المسموع
ليس من أجزاء الكلام بمعنى ما به التكلم وهو ليس أزليا إلا بأحد من التأويلين المذكورين
إنما هو في الكلام اللفظي بل في جميع الوجود فلا حاجة إلى ما ذكره في هذا الجواب
والحاصل أن الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العيني
له معنيان أحدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالقائم باعتبار الوجود المثالي
البرزخي على نحو ما يسمع في المنام أو اليقظة على نحو الإلهام الغيبي وثانيهما المعنى
هو متصف بالذات بإلقاء اللفظ الدال عليه وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي
يظهر هذا بما قالوا إن حقيقة الحمد هي إظهار الصفة الكمالية سواء كان باللفظ
الدال عليها أو بالفعل فإن اللفظ الدال عليها إنما هو حمد باعتبار الدلالة
عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فعلى هذا إنما يكون الكلام اللفظي
عنده كلاما باعتبار أنه دال على معنى هو المراد بالذات بإلقاء اللفظ عليه حتى
لو أمكن إلقاء هذا المعنى بدون إلقاء اللفظ يكون كلاما وإلقاؤه تكلما
فليس خصوص اللفظ شرطا لا في الكلام ولا في التكلم فإن قيل إطلاق الكلام
مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف
بالمعنى الثاني أو مشترك معنوي بينهما أو حقيقة ومجاز قلت والمختلف يقتضي السماع بدون الصوت
والحرف وأسمع سبحانه موسى ع الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون

سماعه بالمعنى الأول إذ لا دعا الدليل على أنه لم يسمع الكلام بلا صوت وحرف
قلت أما الجواب عن الأول فهو على مذاقهم أن إطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم
على اللفظي وعلى النفسي الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فإن معناه ما
ينبئ عن الواقع أو يخبر عن الطلب ونحوه سواء كان الإنباء والإشعار
بلا واسطة كمعاني الألفاظ أو بواسطة كالألفاظ الدالة على المعاني المنبئة
عن الواقع كالقضايا العقلية أو المشعرة عن الطلب أو التحسر أو التمني كالإنشاءات
فعلى هذا يتحقق للكلام الإطلاق بالاشتراك المعنوي على ثلاثة أقسام إثباته بلا
صوت وحرف ومن نظر إلى أن معاني الألفاظ هي المنبئة عن الواقع أو المشعرة
عن الطلب ونحوه بلا واسطة حكم بأن استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفيه
بزعمها إنما يكون بالمجاز وإن اشتهر فيه ولهذا قال الشاعر إن الكلام لفي الفؤاد
وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب إلى عكس ذلك كالمعتزلة فأنكر
ليس إلا أن إطلاق الكلام على معاني إما بطريق المجاز كما هو رأي المعتزلة الالفاظ م
أو بالحقيقة بأن يكون اسما من الكلام كما هو مختار الغزالي أو بأن يكون استعماله
في الألفاظ بالمجاز المشهور كما هو رأي بعض كما سيجيء تحقيقه إن شاء الله الحكيم وأما
الجواب عن الثاني فهو إلى يوح أن المراد بالسماع ليس إلا الإلقاء الحضوري
لمن ألقى إليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق به التكلم الذي هو المقام والجواب
عن الثالث فهو الذي أنه يتحقق لموسى عليه السلام كلا السماعين فإنهما يجتمعان معا

ما دام الملقى إليه متعلقا بعالمي الملك والمثال وأما إذا لم يكن الملقى إليه تعلق
بأحدهما فإنما يتحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا مقام تتمناه العارفون قوله
وأما الجواب عن الرابع فهو أنه يبقى الدليل على ما ذكر أنه لم يسمع ما سمعه موسى ع
كل من له أذن سامعة على تقدير كونه قريبا منه فإن قيل ما بال أن يتحقق الكلام
الكلام المسموع بالأذن إنه بإيجاده ثم إياه في الهواء قلت على تقدير أنه تحقق
اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل أن موسى ع سمع من جميع الجهات وأيضا
أن التكلم في الانسان إنما يتعلق بالألفاظ أولا وإن كان المقصود
الأصلي منه إلقاء المعاني فيسمع الملقى إليه الكلام الألفاظ أولا ثم
يحصل له الكلام الذي هو صوت قائم بالهواء وأما التكلم بالنسبة إلى الذي تم
في الوحي فإنما هو إلقاء المعاني أولا ثم إلقاء الألفاظ باعتبار الوجود الظلي
المثالي أو بلسان الملك المنزل وقد لا يحصل أحيانا بلسان النبي عليه السلام
إلقاء الألفاظ بتبعية إلقاء المعاني بل يجانحها في ذلك الحواز هو [illegible] على
فيتعلقا تكلم البارئ جل وعلا يكون متعلقا بتكلم الانسان عالينا فإن علم ذلك
وأما المعاني الأولى فهو الذي يتمنى الالتذاذ المتعلقة به الحديث القدسي إلقاء
المعاني في القلب بدون إلقاء الألفاظ الدالة عليها قوله كما يرى في الآخرة
ذاته ثم سيجيء تحقيق أن غير الله تعالى لا يرى ذاته وما هو المراد من العبارات
الدالة على الرؤية قوله وهذا على مذهب من يجوز أن يتبين عليك لعبد الله ع

الاطلاع على ما هو ان السماع والرؤية انما هما سببان من الاطلاع المعنوي
ولهذا يصح تعلقهما بغير الجسمانيات قوله لكن سماع غير الصوت والحرف الخ
فتعرف ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع المعنوي للمطلع على
ما ينتهي اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون خرق العادة مثل فيه فما معنى ما يقال في هذا
المقام ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة ههنا ان
يطلع الى المطلع المعاني التي هي اللغات من المتعلم بدون الاطلاع على الالفاظ
الدالة اولا ثم يطلع على الالفاظ لان جهة مخصوصة فان العادة جارية بان
يطلع الى المطلع المعاني بعد الاطلاع على الالفاظ الدالة عليها من جهة مخصوصة
قوله ودليلها انه سمع صوت الخ لا شك عنده انه اذا كان سماع الصوت من جميع
الجهات لم يكن الصوت منحصرا في الاعيان لان الصوت باعتبار الوجود
العيني انما يقوم بالهواء فله في حقيقة حيز ما فلا يسمع الا من جهة مخصوصة
فعند الله من جميع هذا الجواب الجواب الاول عنايته ما في الباب ان يعتبر فيه
الصوت باعتبار الوجود الظلي المثالي فان قال الجواب الثاني ان المسموع لا
صوت دون موجودين في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل
الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح
ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان لم يعلم بانه
صوت فانما ينبغي ان يراد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات

فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحمل الجوابين واحد لا تغاير
الا بالاعتبار والعبارة ثم لو حمل الجواب الاول على ان المراد من المسموع هو
بالصوت والحروف مطلقا اي سواء اعتبر وجودها العيني او المثالي كان مغايرا
للجواب الثاني وح يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعاني اللفظية
بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني
ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث انه
المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بايجاده تعالى بدون كسب المخلوق ولعل
الشارح حمل الجواب الاول على هذا المذكور قوله وفيه انه يسمع في هذا الجواب ليس
موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان لا يسمع من هو قريب من
النبي المشهورة والملوك وليس كذلك فان الوحي على الانبياء
صلوات الله عليهم لم يسمع غيرهم من الحاضرين فالحق هو الجواب الاول المنفي
للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو التحقق
في الهواء ليس شرطا للوحي بل يحصلونه في لسان الانبياء عليهم السلام ولا يادنه
اياه فيهم والا لجاز معارضته باعتبار فرد الا اختصاص المعنى قوله واما الكلام هو
الخبر في ان الملك هذا الامر على الحق اما ان يكون في عالم الملك او عالم
المثال او عالم الملكوت وعلى الثالث استعمال اللسان انما يكون على سبيل
التشبيه ويصح الاقسام الثلثة واقع على ظاهر كلام اهل الشرع واما كما

الحكماء والمحققون من المتكلمين فهم القائلون بالقسمين الآخرين فالكلام
المنزل اولاً لا يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان الانزال في الملكوت
مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود
الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في العالم المثالي
وجود ظلي مثالي وهو الوجود الذي يسمى الاشراقيون في ما في العالم الملكي مثالا
بالنسبة اليه فاعلم ذلك والحاصل ان الكلام اللفظي له اربعة اعتبارات بحسب اعتبار
منها كما يعلم بانه يكون من الوجود وان كان بالمجاز اولها اعتبار انه قائم بالهواء
وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس لاجزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار
تحققها في العالم اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث
بالتدريج وبقاء بجميع الاجزاء واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة
كحدوث النقش الذي يحدث في قطعة الشمع من وضع الخاتم المنقوش عليها فهو
محتمل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثالثها اعتبار اندراجه في العلم في عالم
المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثا مع البقاء ورابعها اعتبار اندراجه في
العلم السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار يحكم عليه بالحدوث ولا يكون مخلوقا و
كان سائر الممكنات شريكا له في ذلك الاندراج فجميع ما يندرج في هذا العلم الالهي
الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية لهذا
العلم ومن جملتها الكلام اللفظي الوضعي الذي له منشأ وراء المعلومية وهي كونه

متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة
وغيرهما من سائر الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين
ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في الحقيقة كان الالفاظ الموجودة في
الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان وفي المجردات ولذلك كان
للكلام اللفظي وذاك كل منهما كيف لو استعمل فيه الكلام كان حقيقة وهذا
هو منشأ لما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري من ان الكلام
النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يقع
الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب
فيكون بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تعالى قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك
بل نزاعهم انما هو في كون الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته
لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب تعالى وليعلم ان الكلام
النفسي على المشهور انما هو معاني الالفاظ الموجودة في الاذهان من
حيث هي حاكية عن الامور الخارجية او مقتضية للطلب او منشأ للتمني ونحو
وهو ايضا لا يقع الحكم عليه بانه قديم باعتبار ذاته بل يقع الحكم على العلم به اي العلم
الاجمالي المتقدم الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم فان اريد بالكلام
الحقيقي الذي هو الصفة الازلية اقول الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب وفي انه من

حكم بان الكلام النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير
للعلم والقدرة وغيرهما زائد على الذات فانه ذاته تعالى باعتبار ذاته يقتضي القاء
الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي هو عبارة عن ذاته تعالى من حيث هو
يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الى من يصح ان يكون في المبادي
هذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية بالاعتبار قوله
احتراز عن ذهاب الوهم الى الحقيقي وقد عرفت ان الكلام الحقيقي الازلي
انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء
الكلام اللفظي او معناه الى الغير او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي
الذي هو غير زائد على ذاته تعالى فمعنى كونه صفة الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي
الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي صفة كاشفة لكنه على ذلك ولا
يخفى عليك ان المعنى الاول كافية الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى اعتبار المعنى
الثاني المذكور فيه تبعا لكنه يختلف في الوصف بالازلية لكن قوله على ان الكلام
اسم المدلول في لا يتم الا بالمعنى الثاني قوله ولا يجوز ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف
في ذلك الامر كلامه تعالى في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير
زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم فهو ايضا غير زائد على ذاته
تعالى قوله وتحقيق هذا يوضع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي في قد
عرفت ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم

التكلم الحقيقي لسبق الازل ولا
مدلولا الا بالتاويل بل يستلزم

حاصله ان ما قد قالوا ان كلامه الازلي لا يتصف بالمضي
والمراد به كلامه الازلي ينقسم الى الامر والنهي
او العلم بالكلام وهو ليس مدلولين للكلام
ولما قالوا ان الازلي مدلول الكلام اللفظي انما هو
الازلي انه وبين اي ان الازلي العلم او الازلي القدرة
فلا تعرف

الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعريض الذي ذكره قوله وكذا المولى
بان المتصف بالمعنى لا يخفى ان المتصف بالمعنى ومعا يليه هو المعنى
الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وبتبعيته اتصافه بادعائه يتصف اللفظ
ايضا به فيكون مدلول اللفظ الحادث حادثا لا قديما فالمدلول الذي هو ازلي
ليس ازليته الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته ثم وصف
المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا نعترض
به سيما زيادة بيان لذلك قوله وله المعنى القديم لا شبهة في انه لا يصفى
للمعنى القديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ ولهذا فوجب حمل كلامهم
على احد المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو مدلو
الازلي الذي هو الكلام بمعنى التكلم في قوله الكلام الازلي الواقع
في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زائد على ذاته ثم في بعض التعبير
المذكور عن كلامهم لا يخفى قوله واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلا
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر في ان المراد بالكلام الازلي ليس
الا معنى التكلم الحقيقي الذي غير زائد على ذاته ثم عند المحققين او العلم الاجمالي
بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام لا يصح الا باعتبار هذين
المعنيين فلا تغفل قوله لكن هو اراد وانه امر واحد لا يخفى عليك ان
هذا البحث انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد هذين المعنيين

المعنيين المذكورين فتأمل كلام الاشعري انه الواجب الوجود لذاته متكلم
في الازل ولا يحتاج في تكلمه الى امر زائد على ذاته بل ذاته من حيث تقتضي
القاء الكلام الى المخاطب يتكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فانه ذاته كاف في
احضار ما به التكلم والكل في ذاته بنحو اجمالي عالم بما يتكلم به بل ذاته كاف في
التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحو من الوجود باعتبار اندراجه في المعلوم
بالعلم الذي هو غير زائد على الذات فانه للانسان يتكلم فما به التكلم وهو
الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم
يحتاج الى اللسان وما به التكلم يحتاج الى الخيال او في حكمه واما ذات الواجب
فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم بكلام هو غير زائد على ذاته ولا يحتاج
الى امر زائد على الذات في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته بل الى ما به التكلم نسبة
الصور الخيالية للالفاظ الينا فذاته من حيث هو منشأ لانكشاف الالفاظ
ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي
ووحدة باعتبار لو تاملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم الاجمالي
بهما ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى فيكون
كلام الله هو الكلام النفسي باعتبار انه مثبت في صقع الربوبية وفي مكمن
الغيب بنحو من الثبوت العلمي بنحو العلم الاجمالي فتنزيله عبارة عن تعلق
الظهور به في عالم الملك والشهادة وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني

في تصحيح كلام الاشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني
المذكورة بل نزاعهم ليس الا في اطلاق الكلام بمعنى ما به التكلم على علم ازلي
الاجمالي به التكلم بالحقيقة وهم يحملونه في ذلك وعناية لترجيح الاشعري الا
ان لذات الواجب تعالى علم ازلي غير زائد على ذاته والمتكلم الازلي ما به يتعلق
ذلك التكلم في الازل وهو الكلام الازلي ولكن في تحقق التكلم الازلي علم نوع الازلي
بما يتكلم به والعلم الازلي بما يتكلم به هو ما يتعلق به التكلم الازلي والنفي
بالكلام النفسي الا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تمحل وان التكلم الازلي
لا يتعلق الا بما هو معلوم بالعلم الازلي فلعنايته ما قيل كلامه الحق تحقق في
الالفاظ الذي فما به التكلم هو الالفاظ الموجودة في الاعيان وعلم بتلك
الالفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده ما يتعلق التكلم
بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق
التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا يرتضيه المعتزلة وانهم على تقدير تحققه انما
يمنع في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والغرض من
هذا التطويل ان كلامه بلا تاويل باحد المعنيين المذكورين في الكلام الازلي
لا يصح اصلا قوله وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم مردود
التحقيق ان ذاته تعالى بحيث يقتضي التصانيف والامر بوجود المكلفين
فمن نظر الى ان ذاته تعالى بذاته تقتضي التصنيف والى ان ذاته تعالى منشاء التكليف

للتكليف كما ان المعدوم مأمور في الازل بمعنى ان منشأ الامر تحقق في
الازل من غير نظر الى استمرار الامر الازلي فهو منشأ الامر لا انه وجود المأمور
وانه بوجوده يصير مأمورا بالفعل كما ان المعدوم ليس مأمورا في الازل
قوله السادس ان الكلام الخ جميع هذه الادلة انما تنهض في الكلام اللفظي
باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة
مبنية على ان الكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي هو امر واحد زائد
على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بالكلام مع ان انه باقتضاء القاء الكلام للكل
فهو امر زائد غير زائد على ذاته عند المحققين قوله فيمتنع اتصاف البارى تعالى بالتكلم
بمعنى نطق الحروف الدالة الخ الاولى الاليق بمعنى نطق الكلمات الدالة على المعاني
وليعلم ان التكلم الحادث هو نطق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد الاعلام للمخاطب
فهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي القاء
الكلام الى المخاطب حين وجوده فهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة لذاته
تعالى وهذا منقح غير العلم والقدرة قوله والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام
اقول لفظ المتكلم انما اشتق من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو من قام به
التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فانه ما به التكلم
باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه
الى المخاطب لا الاطلاق قوله لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لا امتناع خلو

ايجاد الكلام بقصد الافادة والاعلام هو التكلم ومراد من قال ان المتكلم
من اوجد الكلام انه المتصف من اوجد الكلام على قصد الافادة والاعلام
للفظي بان موجد الحركة لا يأتي بما فيه فان المتحرك ما قام به الحركة لا ما اوجدها
ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا والمعنى ما ان نظائره على قوله وان
علمنا ان الموصوف لا يكون ما فيه فان الايجاد المأخوذ في تعريف التكلم هو الالقاء
على قصد الاعلام سواء كان ايجادا حقيقيا اولا في الصورة المذكورة الملقي
هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء الكلام وان كان موجد الكلام هو
الله تعالى قوله والكلام القائم بذات الباري تعالى قد عرفت ان الكلام
القائم بذاته تعالى هو معنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني
ومعانيها الدالة على امور وبناء على التقسيم المذكور في شرح كلام النوالي فان
كلا منهما حادث قوله المعنى الذي يدور في النفس ويعبر في خلده لكن يأتي بانه لا
هذا المعنى ايضا يكون حادثا لكنه يقتضي ان يقوم بذاته تعالى كالالفاظ وعلى هذا
يقع الكلام المصرح في رفع الله درجاته في موقعه فان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ
الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصنف والنفسي اي الكلام النفسي القديم
وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي
القديم انه المعنى الاجمالي بالكلام قلت هذا ما قيل فيه ان الكتاب [illegible]
مع مقابلة الخصم الذي [illegible] النفاية والتعقب في هذا القول لفضل الفاضل [illegible]

الفضلاء ان في قول المصنف والنفساني معقول حيث ابتنى وكلام النفس او
النفسي ايماء لطيفا الى ان اثبات هذا الكلام بالكتاب والسنة لا يخلو عن النفي به
والتعصب قال وقد شرعناه في مبحث المسموعات اقول ذكر في ذيل البحث المذكور
ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة
الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مثل لمدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى
عليك ما فيه فانه هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد
استوفينا الكلام في ابحاثه المتعلقة على المبحث المذكور قال الشيخ
الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه اقول لو كان
باعث فهم الاصحاب منه ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان مراده بالكلام النفسي هو
المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كونه آمرا ناهيا بحيث يتعلق الغاء الكلام
على ما ينبغي وح يصح كلامه بلا تأويل على ما ذكره صاحب المواقف ولعل غرض
فهم الاصحاب ما ذكره مع ضميمة اخرى قال وهو المتبع عنده هذا انما يصح لو كان
المراد بمدلول اللفظ المدلول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر
واما المدلول المطابقي فلا خفاء في انه لا فرق بينه وبين اللفظ في كونهما
حادثين وفي التاويل على البيان فان اللفظ مترتب على الفعول والمدلول
المطابقي ثابتا في الحديث قال واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا الى النهاية
اقول المتبادر والمشهور في استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ

الدالة وهذا هو علامة كونه حقيقة فيها وكذا قال المحقق في شرحه رسالة العلم الكلام
في الكلام هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد دلالته
عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني
وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف في الذهن حتى يمكن الاتيان بالكلام منها
فبعض الناس كالمتطفلين بالمعقول اسم الكلام على ذلك المعنى في
الذهن وبعضهم بالمعقول على ذلك العلم والمتكلمون يسمونه بالكلام
ايضا والتشبيه بذلك اولولاه لما توهم العوام الوحي فمنهم من قال انه
هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع و
منهم من قال انه زائد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن يطابق المسموع
ومنهم من قال انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا
يعقلون في معنى قولهم انتهى اقول قد اشار بقوله الاول في الكلام الى انه
معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذ استعمل فيه الكلام والكلمات فانه لو كان بازاء
كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم بالالفاظ كما في وصف عيسى
وكلمته القاها الى مريم وقال النبي الايمن يعد الكلم الطيب وقال امير
المؤمنين صلوات الله عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل من الابيات
الموجودات وقفت ومركبا لها كلمات وان قلت يمكن اثبات اللغة بالقياس
كما هو المشهور فيمكن به اثبات انه الكلام من حقيقة في الالفاظ والمعاني

المعانى فان كلاميته الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن
الواقع كما فى الاخبار او مشعراً للطلب ونحوه كما فى الانشائيات وتلك الحكاية
وذلك الاشعار انما يوجبان لذاتها فى معانى الالفاظ وبذلك يعلم ان الكلام
من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلام وايضا الكلام الذى ينقسم الى
الخبر والانشاء انما يكون معانى الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق
والكذب والامر ما يقتضى الطلب والصدق والكذب انما يوصف بهما المعانى
بالذات وكذلك اقتضاء الطلب ونحوه انما هو من عوارض المعانى وايضا
اذا قيل فى الامر بالقيام مثلا بالعربى او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالمعنى
ان اختلف بالعبارات وهذا هو الباعث لمن قال ان الكلام بالمعنى هو معانى الالفاظ
المؤلفة الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين لا يمنع الحكم على
الكلام بانه منتظم ازلى اتفق وقدم الآباء وبل لعل العلم الاجماع كما اختاره الطائفة
الثانية اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم اولى العلم به مع ضميمة
اقتضاء الذات العالمة الى الطبيعة كما ذهب اليه الطائفة الثالثة اليها بقوله
ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع وانما من قال
انه قديم مؤلف ليس بمسموع وانه على العلم لا يصح الا على مذهب من قال
بان العلم التفصيلى القديم وكان منه زائد على العلم انه منتظم فصل الالفاظ الى
الطبيعة وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من

الكلام الا الفاظ ... معانى الالفاظ

مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون الخ اشارة الى مذهب الحنابلة وقوله
انهم لا يجعلون فمعنى قوله اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم
قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا الخ واعترض عليه انه كيف يقول
ان يكون المعنى القائم بذاته تعالى والاصوات القائمة بالمتكلم الخ يقيم
حتى يقع ان يكون تلك الاصوات قائمة به تعالى مع عدم ترتب وفي ما ترتب لقصور
الالة ثم قال ذلك المعترض لان هذا المقام كلام يقتضي تمهيد مقدمة وهي
ان مذهب الشيخ فيما عبارة عن قوة تاليف الكلام شكل ما عبارة عن الكلمات
التي هي مرتبة لنا في الخيال ولو بهذه المقدمة اقول ان معنى الكلام
القائم بذاته تعالى صفة هي مبدأ تاليف الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي
هي مؤلفة له تعالى بذاته في علم الغيب بدون واسطة فهذا الكلام خطاب منه تعالى
في الحب معتدد وامتيازه عن الالفاظ فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس
كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما
ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علم ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن تبعهم ومنها
وليس مثل كلام صاحب المواقف من ان الكلام هو الاصوات والحروف
او ما يشمل الحروف والاصوات والمعاني ولا ما هو المشهور من الاشعري
من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري
من جميع الوجوه ولا كان علمه تعالى وامرا محيطا بجميع المعلومات من جميع الوجوه كما

كان الكلام نوعاً واحداً مشتملاً على اقسامه من الكتب والصحف باللغات
المختلفة والاخبارات والانشاءات انتهى اقول فيه الاعتراض المذكور انه
صاحب المواقف لم يصرح بان الكلام النفسي بالمعنى المذكور منه لانه لم يرد الكلام
المذكور بل انما صرح بعينه الامر الشامل للفظ والمعنى انه قديم وما اراد به
نحو بيان الصور العلمية منه انه قديم على ما ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به انه
قائم بالقديم ليتناول المذهبين في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق
الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا
تاملت فيهما علمت انهما راجعان الى مذهب من قال ان الكلام هو القديم هو
العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى طلب المقدر كما مر الاشارة اليه وما
قال العلامة النيسابوري في تفسيره من انه لا برهان على ان كل صوت فانه
يقوم بجسم ولا على ان كل حرف فانه يقدر عليه ذو جارحة بل العقل يجوز ان
يخلق فالكلام القديم نطق وسمع وبصر بلا آلة ولا جارحة كما انه ادرك
وعلم من غير نوع عضو ومن ادركه ادراكه كما ينبغي فلا يلومن الا نفسه فان
كلامه كتاب وكتابه صوت وقوله نص وحكمه عدل انما يتمشى على قول من قال ان
اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني والوجود العيني فانه على هذا
القول يصح ان لا يكون الحروف قائمة بالجسم والتم قوله فالكلام القديم الخ
الاليق انه ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه

كما انه يدرك

كما ينبغي لم يدركه

بالقدم باعتبار انه تابع في العلم القديم وليس الامر كذلك كيف وصاحب المواقف
والمعترض المذكور والعالم النيسابوري وممن قال ان تكلمه بالقرآن
عبارة عن كتبته على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وانه علمه بالاشياء
على الوجه الذي هي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبته على لوح
الوجود واحد وتفصيلها كتابة لا مستقر وفي انه لا اتصاف بالتكلم الا بكونه
الكلام بمعنى التكلم ام لا كما صرح به المص حيث قال في شرح رسالة العقائد ما
المسئلة الثانية عشر وهي انه تعالى يتصف بانه متكلم ازلا ام لا الا
بمعنى الكلام يكون نفسيا قديما والقائلون بحدوثه يكون باعتبار [illegible] انتهى
فنقول ان اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي القادر الكلام
الى المخاطب النفسي لم يوجد بدون الكلام والى المخاطب فيكون حادثا كالكلام و
الى المخاطب لفظي ووصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد به كون
الشيء والكلام تتعلق به صفة قديمة القائمة بذلك الشيء كان
كالكلام اتصافه تعالى به في الازل كما قال المص فان تحقق الكلام في الازل
كان اتصافه تعالى به في الازل وان كان كلاما حادثا كان الاتصاف به حادثا و
ان اراد به قدرته القائم الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة
الالقاء لم يكن اتصافه تعالى به في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان
[illegible] ايجاد الكلام لا يستلزمه ولا يخفى ان التكلم الكمالي هو المعنى الاخر

وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القديم الذي هو
مدلول قول القائم بذاته تعالى في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء
على انه حقيقة في اطلاق الكلام او العلم بمعنى الكلام اللفظي بناء على انه حقيقة
فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر
ويجب الحمل على الاجمالي العلم ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري
وبالجملة فتحقيقات الاربعة المذكورة في تحقيق مذهب الاشعري انما يكون باعتبار
وجوه ... لا ان الكلام القديم هو العلم الاجمالي الذي تحقق بمنزلته كما لا يخفى
والكل لا يحتاج ذلك الى التأويل بل كلامه ليس الا في تسمية الاحتياج اليه فاعلم
ذلك ... قال بل الاحتياج اليه كيف مع كون التحقيق منه كما انه ... عبارات وقعت
في التنزيل مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا فان تينك الآيتين تدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى
أُنزل من العالم الغيبي فالمنسوب في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي
هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج فهذا خلاصة التحقيقات الاربعة
المذكورة فان الاختلاف فيها انما هو في العبارة فليس لشيء من هذه
الباحثين بوثوق عند المقولة والكل كما لا يخفى ولما ... انقطاع الكلام
في البحث المتعلق بالكلام فرع على الكلام افتتح بما هو من تتمة الكلام في
هذا المرام فان علم عند الملك العلام ثم ... والحمد ...

قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله تعالى المتعلق على الازلي

فالا قيل يمكن ان يكون المراد بذلك القيام كونه قيام الصور العلمية بذاته تعالى

كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة بذاته تعالى بدون ان تكون من ذاته يتعين منه

واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين ذاته تعالى و

صفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير

في الصفات الكمالية واما في غيرها فهو قائل به ومع هذا القيل قيام الصور

العلمية التفصيلية عند من قال به والظاهر ان يكون الاشعري قائلا بذلك

القيام فالا قيل هذا مناف لقول الاشعري من ان الكلام النفسي امر واحد غير

متكثر متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة من ان هذا الحكم انما يتيسر

في الكلام بمعنى التكلم اوفي العلم الاجمالي بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف

على الاندراج في العلم الاجمالي قوله والجواب انه ما ذكره اقول جواب صاحب المواقف

اولى من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعاه

المجيب غير مسلم عند الخصم وثانيهما ان كلامه معنى الكلام الذي التزمهما

المجيب حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى

القديم فلا وجه للعدول عن المعنى المتبادر المشهور المسلم عند الخصم الى

غيره قوله ومن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف الى مراد صاحب المواقف

انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة لا

لا بالمجاز فينبغي ان يكفر من يكفره مطلقا وان لم يكفره مع التأويل الذي
ذكره الشارح ولعله اشار بذلك بقوله الا انه بعد التأمل لم يعرف حقيقته اعني انه
اشار بذلك القول الى انه يمكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار
هذا التحقيق بامر انا شاهدة اليه اشار بقوله على ما هو منهم حقيقته قد عرف
ما فيه قوله فذلك امر وراء عن طور العقل اقول ولكن انما يكون وراء عن
طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود العقلي او العلمي او
اللفظي او المثالي فليس بخارج عنه ولهذا الاعتبار قيل ان كلام الله تعالى منقسم
التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى
وكونه تعالى باعتبار ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء
الاخبار الى الجبريل وهو الذي يسمى بالكتاب القديم وثانيها هو التكلم الذي
بينه تعالى وبين الجزء القدسي وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم
الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة
القلم الى اللوح المحفوظ وكتبته تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي
الذي هو القاء الواجب تعالى الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار
وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية الدالة على
المعاني المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم المثال وسادسها
التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس

الاثانية في عالم الملكوت بازاء كل نظم كلام لائق به بمعنى ما به التكلم قوله وهو
ان الكذب في كلامه تع وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم النفسي
والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى
على المطالب
التكلم عندهم ليس الا التلفظ بالالفاظ الدالة قوله وهو سبحانه تع لا يفعل القبيح
اصلا وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل من ان الكذب
قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا
وان كان له حسن بوجه ما ومعنى كونه لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لنقص
الداعي قوله لمرجع الصدق والكذب انما هو المعنى في القول القاء الكلام اللفظي
وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود منه و
ثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به
بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب
الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو العلم القائم بالذات
الا في الصورة الثالثة لان الصورتين الاوليين لا يلزم النقص في
العلم بخصوص الحروف والكلمات الدالة على المعاني القائمة في الاجسام
وهذا خلاصة مقصود السيد المحقق قوله ولما كان الكلام النفسي عندهم
الكلام اللفظي قد عرفت ان مدلول الكلام اللفظي المطابقي ليس
كالكلام اللفظي ولا اراد ما بل انما يكون العلم القائم بذاته تع هو

الاجمالي بالكلام وبعد قوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو
من الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر
الكاذب الملزم النقص في الادراك لكن لقائل ان يقول في جواز الكلام
الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى منزه عنه فاعلم ذلك سر الكلام
لنا بالضرورة ان من تم شيئا الخ لا خفاء عليك بما فيه من المنع الظاهر قوله
لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرنا في الوجه الاول الخ لا خفاء عليك ان هذا الوجه
كالوجه الاول في ايراد جواب الشارح ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل
ايراده في هذا الوجه انه يلزم كذب الكلام اللفظي اما بكونه بكذب الكلام النفسي
فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه اما بكونه قديما لما ذكر في
الدليل قوله فلئن جوزوا حدوث صفة اللفظي الخ اقول تجويز صدق كذب الكلام اللفظي
لا يمكن الا بتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعم الشارح مستلزم لتجويز كذب
الكلام النفسي وهو باطل لما مر في الدليل فالحق في دفع هذا الجواب ما مر قوله
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر انتزاعي
ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته وقيامه ليس الا على كونها الا
الانتزاعية اكون الذات بحيث ينتزع عنه فزيادته على الذات ليست الا
في التعقل لا في الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله
على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجودية على نعت الاستمرار

فان اراد المص بقوله ونفي الزائد نفي الزيادة على الذات كان مراده بنفي الزيادة نفيها
في الخارج اي اثبات الوجود باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه فكان
وان اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان مراده به نفي الزيادة بالذات
بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلائم جعل قوله ونفي الزائد معطوفا على
قوله سرمدية قوله وليس البقاء عبارة عن نفس الوجود بل زائد عليه لعل المراد منه
ان البقاء مغاير للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره قوله وتنتقض بالحدوث
ولقائل ان يقول ان الحدوث مغاير للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم قوله وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة لا يخفى عليك
انه ان اراد بذلك ان الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي في كل من
ظرفي الذهن والخارج اتجه عليه ان الدلائل المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على
عدم زيادته في الخارج وان الدليل الثاني لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان
وجوب الوجود ليس الا نفي الزيادة على الذات فيجب حمل الكلام على ان المراد
نفي الزيادة في الخارج وان الثمرة في الدليل انما يكون في تحصيل البقية لا على قصد
شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ان كلام المص ليس الا في عدم
زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكر الا ان
انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا
للمتن ولعل لنا لا نفهم ان الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء في عينها

بعينها دال على زيادة السرمدية او لما في عدم زيادة البقاء موافق للقول
ليعلم منه ان المعانه عدم زيادة السرمدية كما هو مراد المص وانما اختار الكم السرمدية
في التوقف لانه ابطالها واثبات عدم زيادتها مستلزم لاثبات البقاء وعدم
زيادته قوله احدها انه المعقول من استمرار الوجود لكن هذا الدليل التام لم
يدل الا على عدم الزيادة على الوجود للذات الحق كما هو المطلوب لانه لما كان
الوجود عينا لذات الواجب الوجود ثم فلم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود
لم يكونا زائدين على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي
الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل الاول الذي ذكره الشريك كل منهما
عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر فيكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي
هو زائد على الذات التحقق بل لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج
لتم ذلك الدليل قوله والشريك يمنع وجوب الوجود الذي هو نكر الوجود و
حقيقة الوجود الصرف الحق دفع الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية قوله
يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لانه حقيقته
نفس الوجود من حيث هو موجود لا حقيقة نفس الوجود ولا فرق بينهما باعتبار
المراد اما انه تقتضي التعدد واما انه تقتضي الوحدة وعلى الاول لزم
كون الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني فوجدة انه لا اقتضاء له احدهما
تقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء في انه

ذلك الاخير. يعود لا اقتضا حقيقة محض الوجود اى لا اقتضاء وجوب

الوجود ولما كان حقيقة وجوب الوجود مقتضى الوحدة لم يكن مشتركا وهو المط

وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجود

المتعين او يكون شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك

المتعين فان كان يكون مدخل في حقيقته فيه وذلك الغير ممكن لا اقتضاء وليس في

الممكن اقتضاء باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب

الوجود فحقيقته تقتضي الوحدة ونفى التركيب وايضا حقيقة وجوب الوجود والكثرة

هو محض الوجود يجب الا يكون بمرافقته وبمخصصه موجودا ولا يتصور في محضه

المعنى الواحد التعدد لتمايز في مراتب الاعداد وفي الواحد فواجب الوجود

موجود واحد لا شريك له في خصوصية الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة

عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا صرف الوجود من حيث هو موجود

لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث

هو موجود وهو المطلوب اذ لا نعنى بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون

الكثرة ولهذا قال الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفى الكثرة وفيه نظر

لان الكثرة من لوازم الوحدة وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن الا ان يقتضي

عدم كثرة الافراد والا لكان لغيرها مدخل في ذلك الاقتضاء وهو محض الوجود

يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير الى حقيقته الى اقتضاء

اي فرض الوجود ... باعتبار الوجود ... الدليل ... التفاوت ... اقتضاء نفس الوجود ... السابق باعتبار الامكان ... باعتبار الوجود اي الدليل ... الثاني سلمه

اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود المطلق يقتضى عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته

واحدًا لا شريك له وهو المطلوب وبالجملة يجب ان يعلم ان اثبات الوحدة الواجب موقوف

على اتحاد حقيقة الوجود اى الوجود الحقيقى الذى هو باعتباره تحقق الموجودات

وهو الذى يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة بديهية وبينة وهذا اظهر

من الشمس عندى فان الوجود الحقيقى الذى باعتباره يكون الموجودات

متحققة موجودة على العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو

فى غاية الظهور وبه ظهور كل شىء وادراك كل ذى ادراك وكذلك وحدته

بحسب الحقيقة ظ عند كل من له وجدان صحيح وقد نبهنا بكثرة عليها فيما سبق

وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة التى بابها المفاصار افتخار الشياطين ونرجع

الى البراهين المشهورة فى الكتب فمنها الدليل المذكور ان فى اشهر امرها

انه لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذى به امتيازه ان كان نفس الماهية

الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل

فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب فى تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج

فى التعين يستلزم الاحتياج فى الوجود اذ الشىء ما لم يتعين لم يوجد انتهى اقول

المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب هو تاكد الوجود فذلك

لانه قد سبق ان الوجود الحقيقى ليس زائدا على حقيقة الواجب لا فى الخارج

ولا فى العقل وايضا فقد سبق التنبيه على ان الوجود الانتزاعى فاسد والوجود

منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود
الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لكنه نفي الاقسام الاربعة
المذكورة التي رابعها الحال بالبديهة والاقسام الباقية مستلزمة للمطلوب
فاندفع ما اورده الشارح بما لا فائدة الشياطين بقوله هو امر قبيل اشتباه
المفهوم بما صدق فان قوله المقيدة الواجبة اريد بها فاول شيء الرؤية معقول
وفي الان انما صدق اي عليه ليستقيم الكلام فانه قوله ان كان نفس الحقيقة
الواجبة فلا لو ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه
يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل منهما بنفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان
معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب
مع كون الواجب بالذات بلا محذور انتهى اقول ذلك الاشتباه لانه قد تقرر ان الوجود الذي
حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته انما هو الوجود الحقيقي الذي المقرر بالوجه
المعلوم بديهي وقد تقرر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حتى يحس بعضهم بملاحظة
الموجودات وما يوجد باعتباره وبملاحظة الوجود الانتزاعي فعلى هذا نقول مراد
المستدل بالدليل مع قوله المقيدة الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد تقرر الاشارة
الى وحدته ولا كونه عين حقيقة الواجب وهو لكنه نفي الاقسام الاربعة
التي رابعها بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال الشارح

الشارح بعد ما ذكره من قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا
نقول نعم يكون شيئا واحدا ما اختاره في الواجب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب ههنا
الفرد الوجود الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا يتصور تشخصه فليس لانه لا يتصور
انفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب المراد وهو الوجود الحقيقي الذي هو
باعتبار ذاته موجود وانما يتصور الفصل العكس اذا اريد بالواجب مفهوم الواجب
الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيهما انه لو كان الواجب اكثر من
واحد لكان لكل منهما تعين فردية وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
اولا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لانه
كل ما هو موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين التعين
والوجوب لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب فرديه تقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض فهو تعدد الواجب لان التعين المعلول للازم غير متخلف فلا
يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب لازم منفصل لكن الواجب
واجبا بالذات لا يسع له احتياج في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى
اقول ملخص هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون بين الواجب الذي
هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد الذي يكون الواجب به موجودا او التعين

الذي تشخص به الواجب الواحد لزم أولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجوب
المذكور والتعين فلم يجوز تحقق التعين بدون وجوب الوجود وبهذا يشكل كونه
الواجب ممكنا وعلى الأول يلزم أحد من الأقسام المذكورة بعضها مستلزم
للمطلوب وبعضها صحيح فإنه في ضمن ما أورده الشارح بقوله أقول دوله لزم تقدم الوجوب
على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيه أن التقدم العلة
على المعلول بالوجود والوجوب إنما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول
فيما نحن فيه ليس كذلك لما سبق أن الوجوب من الأمور الاعتبارية ولو سلم فالوجوب
مغاير للموقوف عليه لأن أحدهما وجوب الذات والآخر وجوب التعين انتهى أقول
وكذلك الاندفاع لأنه قد عرفت أن المراد بوجوب الوجود هو الوجه والحقيقة المتأكد
الذي تحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب
كما مر سابقا فإنه في المنع الأول وكذا المنع الثاني لأنه وجوب الذات ليس إلا
وجوب وجود الذات إذ بدونه الوجود الحقيقي تحقق الالتزام فلزم تقدم وجوب الوجود
على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود والغرض نفيه من الدليل
ما ذكره الشارح بقوله والغرض قوله إما أن يكون بين الوجوب والتعين لزوم أولا
إن أراد بالتعين الواحد المعين من التعينين كما أن لا لزوم بينه وبين
الوجوب قوله إن جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين فلنا ح وإنما
يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وإن أراد بالتعين أحد التعينين لا على التعيين

التعين فقوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم ملاك الامرين
وهو تعدد الواجب ثم قوله لان التعين المعلول لانه غير متخلف فتمام كلونه
لزوم احد التعينين لا على التعيين لا يثبت التعدد انتهى اقول ذلك الامر في
لان المراد هو الشق الاول وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينين
ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما
عن الآخر فيجوز انفكاك التعين وهو باطل وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم
يشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل
اعتبار اللزوم كاف فيه ثم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات
علية جواز الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو قوله لان كل
موجود متعين بل يكفي اثبات علية ذلك بجواز ان يقال لو جاز تحقق الوجوب
بدون التعين المعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك
التعين المعين فيلزم الدور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا
لزم امكان الواجب فعلى هذا التقرير يكفي اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام
ذلك الدليل ولا خفاء فيه ثم لزم ايراد الايراد الذي اورده الشارح على الدليل الاول
على هذا الدليل ودفعه بما مر من ان المراد بوجوب الوجود حقيقة محض الوجود المنزه
عن الماهية وان اتحاد حقيقة محض الوجود بديهي مستغنى قدم الشارح جملة في مقصد
الامور العامة ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان

نفس العلة على المعلول بالوجوب والوجود بعض

كان منه لشيء موجودا له واما ان يعين وجوب الوجود بحسب الوجوب كونه
منه لهذا الشيء فلا يوجب غيره واما ان يكون كونه منه لهذا الشيء المعين
معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه بعبارة اخرى نقول
كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب
الوجود فهو هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته
من حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه
واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب
الوجود وان كان لسبب وموجب غير الذات من حيث هو واجب الوجود
فلكون واجب الوجود هذا بعينه سبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضنا
هذا لواجب الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد يقول
فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب
حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب الوجود فيكون لتلك
الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك
الماهية انسانا فيكون انه انسان غير واجب الوجود لا يخ اما ان يكون لو لا
وجوب الوجود هناك حقيقة او لا وبح ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة
هو مبدا كل حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود

بل هو تاكد الحقيقة وتقويها او
ان كانت له حقيقة م

بيان العدم المطلق من ماهية غير ابعاد
من معارضة العدم و

الوجود يلزمه الا يتعلق بتلك الماهية ولا يجب به ولهذا فيكون الواجب الوجود
من حيث هو واجب الوجود ليس لواجب لان له سببا به يجب فان
الوجوب المطلق الذي للذات الا يكون معلولا فينبغي ان يكون واجب الوجود بالذات
متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون كون تلك الماهية لازمة
لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه الا كان له ممكن فواجب الوجود المشار اليه
بالعقل بذاته تحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية فاذن ليست تلك
الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لاحق
له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء هذا خلف فلا ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود
وهذه هي الانية معناه ان الانية والوجود لو صار للماهية فلا يخلو اما ان يلزمه
لذاتها او لشيء آخر ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا
فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها وهذا محال فنقول ان كل ما له ماهية غير
الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية والوجود لا يتقوم من
الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم ولا
تم اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء
ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولا يتبع موجود الا موجودا فان كانت
الانية تتبع الماهية وتلزمها بنفسها فيكون الانية قد تبعت في وجودها
وجودا فكان المتبوع وجودا بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بالذات قبل وجودها

فينبغي ان يكون الوجود لماهيتها عن علة فكل ذي ماهية هو معلول وسائر
الاشياء غير الواجب لها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما عرض لها وجود من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها
الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء
التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد
المقدمة ما محصله ان الواحد اما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو ذاته و
معناه اما مقصور عليه لذاته وذلك المعنى او لعلة فان كان حقيقة الواجب الوجود لا لعلة
لنفسها هي هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا المعنى
فلا يمكن ان يوجد بغيره وان كان تحقق هذه الحقيقة لهذا المعنى لا عن ذاته وانما
بل عن غيرها فيكون وجوده الخاص له مستفادا من غيره فلا يكون واجب الوجود لنفسه
فاذن حقيقة الواجب الوجود الواحد فقط فكيف يكون الماهية المجردة لذاته تلك
والاشياء انما يكون اثنين اما يكون بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى او بسبب الوضع
والمكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين
لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس
وجود الا وجود معنى بلا يتعلق بسبب خارجي او حالة خارجة فيما ذاتي [illegible]
فاذن لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا ند له ثم قال فهم وبالجملة
المعقول وما يجري مجريها لا يتحقق لها حقيقة الا في الحس من حيث هو مفهوم

معناه بل ما كان علة لتقوم الحقيقة موجودة فان الناطق ليس شرطا في تقويم الحيوان

في ان لمعنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا متحصلا واذا كان في العالم

هو نفس واجب الوجود وكان الفصل كما في ان يكون واجب الوجود موجودا

فقد دخل ما هو كالفصل في ماهيته ما هو كالجنس والحال في ما يقع به الاختلاف غير فصل

جميع هذا الامر فتعين ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له

قال الشيخ في كتابه فالوجود الذي لا سبب له لا يصح ان يكثر لانه لو كان

كثيرا لكان لوجود تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل

او النوع والفصل والنوع لا يفيد ان ماهية الجنس ولكنهما يفيدان قوام وجود الجنس

بالفعل والنوع لا يفيد ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث ماهيته الجنس او النوع

الوجود وفرض دخول فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية الجنس

والنوع يفيد ماهية النوع فالوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او

ماهية نوعية وعرض مشخص والفصل يفيد وجود الجنس والنوع يفيد وجود النوع

لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فتبين من هذا ان الوجود الذي لا سبب له

والوجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شريك لواجب الوجود

بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة و

ولنوضح تمام ما وجه قسمته وهو انه ان كان الواجب الوجود يتعين لذاته ولانه واجب الوجود

بذاته وكان اشرط فيه ان يكون مثلا آ لم يصح ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود

بذاته الا آ واذا كان لسبب ما صار آ

كان واجب الوجود بذاته واجب

الوجود بغيره ... تم

تسويد هذه الكتبة في شهر

محرم الحرام سنة

الله الملك العلام

قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد

أقول الله العالم بحقائق الأمور وبعلمه التحقيق [illegible]

[illegible] يحتمل أن يكون المراد بالآيات في الآفاق [illegible] وأن يكون الآيات في الأنفس [illegible] الآيات في الآفاق [illegible] النفس [illegible] المعجزات [illegible] الكلية [illegible] الموصلة إلى النفس [illegible] المعقودات [illegible] الآيات [illegible] أن يكون فيهما آيات من [illegible] مرتبة الروح أو السر [illegible] مرتبة الإلهية [illegible] أن يكون المراد [illegible] ومنها المرتبة الخفي ومنها الأخفى [illegible] أرباب صفاتها [illegible] القلب ومنها المرتبة [illegible] لا مقام لكم اليوم [illegible] المتوجهات الخارجية [illegible] ومنها [illegible] الآيات التي في الآفاق [illegible] الآيات التي في النفس

وفي هذا المقام يا أهل يثرب لا مقام لكم [illegible] التحقيق فيكون المراد [illegible] الآيات [illegible] ويحتمل أن يكون الآيات [illegible] ما قاله أمير المؤمنين [illegible] أحوال النفس [illegible] أتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر [illegible] في الآفاق [illegible] في الأنفس [illegible] صراط [illegible] التوحيد الذي [illegible] المستقيم [illegible]

[illegible] سنة [illegible]

اراءة آياته تعالى في الموطنين كشهادة عدلين لاثبات الحق وليس
ما في الانفس يرجع الى ما يرجع عين ايضا وايضا يجوز ان يكون
قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اشارة
الى مرتبة عين اليقين بل الاول الى علم اليقين والثاني الى
عين اليقين وقوله تعالى حتى يتبين لهم انه الحق اشارة الى مرتبة
حق اليقين فيكون المراد من الآيات الصفات فلما ارانا الله
صفاته في الآفاق وفي الانفس فرأيناه تعالى في الآفاق
والانفس وهذا اول الدلائل واوضح البراهين للمستشهد على
توحيده سبحانه وتعالى في اراءة آياته الباهرة الظاهرة
في المجردات والماديات اعني العقول والنفوس والافلاك
وهكذا في جميع المواليد والعناصر كما قال علي عليه السلام
وفي كل شيء له آية سيما في الانسان الكامل المتحقق
كما يشهد به قول الحكيم ان الله خلق آدم على صورته لان
العالم والآدم صورة الحق وصفته والصفات دالة على الموصوف
فكأنما رأينا الحق بعين اليقين كما رأينا الآفاق وان كان
ظاهر قوله تعالى آياتنا اشارة الى مرتبة علم اليقين لان الاستدلال
في الآثار كالدخان والشعلة للنار هي مقام علم اليقين ولهذا في تعقيبه

سئل من العجوزة المشتغلة حين غزلها قائلا لها بم عرفت
قالت بهذه الفلكة فتركتها فسكنت وقالت هذا الفلك
العظيم لو لم يكن له محرك عليهم كيف تحرك على هذا النهج
المستقيم وقال عليكم بدين العجائز والغرض
منه اصحاب المعرفة لا قدرها اشارة الى علم اليقين
تم بالخير على ملا